Javier Hernández-Pacheco
Obras, volumen XIV

HEGEL

Introducción e interpretación



Sevilla 2019

ISBN 9-781091-889330
Independently published by Amazon KDP
Sevilla 2019

ÍNDICE

PREÁMBULO..9
INTRODUCCIÓN HISTÓRICA Y BIOGRÁFICA.......15

Capítulo I
EL IDEALISMO ALEMÁN
DE «DOCTRINA DE LA CIENCIA» A «MISIÓN DEL HOMBRE»

1. Punto de inflexión.. 29
2. Las últimas intenciones de Hegel 30
3. Idealismo y neo-kantismo 32
4. Del «yo pienso» al «yo soy»: filosofía del espíritu 35

Capítulo II
LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU
EL CAMINO HACIA SÍ MISMO

1. La obra de Hegel 39
2. La Fenomenología del espíritu: la fluidificación de Spinoza.. 41
3. La esencial historicidad del Espíritu....................... 44
4. El falso absoluto y la lucha de las autoconciencias 46
5. El señor y el siervo 48
6. Jugando a la guerra.. 54
7. Glamour, autoconciencia y revistas del corazón... 55
8. Trabajo y autoconciencia....................................... 58
9. La esencia histórica del Espíritu............................ 62

Capítulo III
LA CIENCIA DE LA LÓGICA
O EL TREMENDO PODER DE LO NEGATIVO

1. El Ideal de la razón 65
2. El origen socrático de la dialéctica 69
3. La dialéctica: de Kant a Spinoza 73
4. ¿El ser es, o no es? 76
5. Materialismo dialéctico..80
6. Sujeto-Objeto 83
7. Sujeto y determinación, substancia y accidentes ..85
8. La Trinidad dialéctica..86

Capítulo IV
LA ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS
EL DEVENIR DEL ESPÍRITU

1. De la naturaleza al Espíritu....................................91
2. Antropología y espíritu...95
3. Dialéctica del dinero...97
4. El espíritu objetivo...100
5. Volksgeist...102
6. La subjetividad como problema social.................106
7. Personalidad y derecho......................................107
8. ¿Somos números, personas, o personas numeradas?..112
9. Sujeto y sistemas sociales: M. Weber y J. Habermas 116
10. Del espíritu objetivo al Estado 120
11. El Estado continental y el anglosajón.................129

Capítulo V
EL ESPÍRITU ABSOLUTO
APERTURA O CIERRE DE LA REFLEXIÓN

1. El Absoluto se dice de muchas maneras..............135

2. Concepto, Esencia, Idea 136
3. La obra de arte: de Kant a Schiller 139
4. Dialéctica del arte 144
5. El necesario fracaso del arte 146
6. Del arte a la religión 149
7. El Dios absoluto 151
8. La filosofía o el fin del Espíritu Absoluto 154
9. Hegel y la absolutización de la dialéctica 158
10. Deconstrucción del Absoluto o filosofía de la reconciliación 165

Capítulo VI

REVERTIR A HEGEL

DE LA DIALÉCTICA DE VUELTA A LA METAFÍSICA, Y AL REVÉS

1. La postrema victoria de Spinoza 171
2. Diferencia de los sistemas de Fichte y Hegel 175
3. Otra vez: el tremendo (ungeheure) poder de lo negativo 177
4. De Fichte, a Aristóteles de vuelta 180
5. Ipsum esse subsistens 184
6. Intelecto agente, pre-comprensión del ser y fenomenología del espíritu 191
7. Illud primum quod cadit in intellectu est ens 196
8. Ontos on, ousía: de dinero y capitales 200
9. Ontología, metafísica y fenomenología del espíritu 203
10. Universal concreto y conversio ad phantasmata 210
11. Teología o filosofía de la religión 218
12. De la «onto-fobia» a la reconciliación 223

PREÁMBULO

Es importante que el posible lector de estas páginas conozca la intención con la que fueron escritas. Durante más de treinta años en los que llevo intentando explicar a mis alumnos los arcanos de la filosofía de Hegel, no he confiado mi docencia a ninguna obra introductoria que, más allá de lo que se puede considerar bibliografía general, les sirviese como guía autorizada por mí. Unas me parecían excesivas para alumnos de lo que hoy llamamos «grado», otras confusas, y no pocas directamente desaconsejables, sin más contenido que una ininteligible jerga con vaga música dialéctica. Por otra parte, el acceso directo a los escritos de Hegel, salvo alguna excepción como el Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*, o la introducción a las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, tampoco resulta fácil. Así que me he limitado en lo fundamental a mi propia docencia oral, con resultados que sólo ellos pueden evaluar. Siempre, eso sí, con una cierta mala conciencia, sobre todo allí donde, asumiendo por otra parte mi insuficiencia, les decía: explorad la bibliografía, y de ella, lo que os guste me lo recomendáis vosotros a mí.

Es esta injusticia la que ahora pretendo remediar, con esto que quiere ser una introducción al estudio de la filosofía de Hegel, que debe servir para alumnos y estudiosos de filosofía, pero también para el público culto en general interesado por estas cuestiones. Es cierto que este libro llegará tarde a los escasos años que aún me quedan de seguir enseñando estas cosas. Pero, por otra parte, tiene la ventaja de que detrás de cada una de sus páginas hay treinta años de reflexión. Quizás también de estudio, o «investigación» como nos empeñamos en seguir diciendo en la profesión. Pero eso es lo de menos. Lo que de verdad vale aquí es que esa reflexión no ha sido un solitario rumiar de abstractos pasajes escritos, sino efectivamente reflejo de algo que considero esencial al espíritu de la filosofía: el semblante que ponen aquellos a los que cuentas su discurso. No valen los congresos, ni las conferencias ante prestigiosos colegas, que siem-

pre se verán obligados a poner cara de inteligencia a las más abstrusas disertaciones, con alguna pregunta o comentario al final, más o menos cortés, para mostrar que no sólo se han enterado sino que ellos saben mucho de eso. El día a día de la docencia, por el contrario, no engaña. Todo profesor, si les mira a la cara, sabe perfectamente al salir del aula cuándo sus alumnos no han entendido nada. Y, o se enmienda, o su profesión se convertirá en una fuente de frustraciones, arriba y abajo de la tarima.

La culpa del fracaso docente la tiene siempre el maestro. Y consiste las más de las veces en intentar explicar algo que uno no entiende. Lo que aburre suele ser el discurso obtuso que no lleva tras de sí un sujeto que se exprese en él con cierto compromiso reflexivo. Entonces, por ausencia del interlocutor que debe iniciarlo, el diálogo se hace falso y manido. Y los alumnos, los pocos que en una universidad libre siguen viniendo a clase, o toman compulsiva e ininteligiblemente apuntes, o empiezan a mirar al reloj a ver cuándo termina el tormento. Por eso, la verdadera docencia obliga a pensar… al profesor, en una reflexión que pasa por el rostro trasparente u opaco de los alumnos, dependiendo de si se logra o fracasa. Resulta entonces que, a lo largo de los años, quien verdaderamente aprende; quien profundiza en lo que viene diciendo, es el que enseña. Es así como el maestrillo va forjando su librillo. Y hoy yo he terminado de escribirlo, gracias todos estos años a mis alumnos, que me obligaron a pensar su contenido de modo que otros pudieran acceder a lo que significa; a pensarlo cómo una filosofía viva que se niega a esconder la incomprensión en una supuesta erudición académica.

Nadie espere, pues, en estas páginas avances en la «investigación» para fijar lo que Hegel «quiso decir» (¡como si él mismo no lo hubiese escrito!) en contraste con la más reciente literatura secundaria. De hecho, una vez mandé un artículo a los *Hegel-Studien,* que me fue devuelto rehusando muy descortésmente su publicación, a causa, me decía el corresponsal, de *«mangelnder fachwissenschaftlichen Standards»* (no traduzco, por pudor). Pero sí me enorgullezco de una cosa: de que detrás de cada una de estas líneas está el esfuerzo de pensar en nombre

propio aquello que Hegel enseñó y escribió con la intención de que lo entendiéramos y no para satisfacción de los *Rezensenten* de los Hegel-Studien. Así, una vez certificada (debo confesar: un poco como timbre de gloria) mi incompetencia académica, puede quedar claro lo fundamental: lo que aquí escribo no es, supuestamente apoyado en abundante aparato crítico (al que he renunciado del todo), reproducción fiel de lo que dijo Hegel. Eso lo escribió él, y ahí está en las fuentes. Tampoco se limita a lo que «quiso decir», que, repito, hemos de suponer que dijo. Expresa más bien lo que yo buenamente he entendido y que espera ser validado en el esfuerzo por hacer accesible un pensamiento que tiene cierta (a mi modo de ver inmerecida) fama de abstruso y que aquí quiero presentar con pretensiones de claridad. Es verdad que esa clarificación tiene siempre, por parte del que aquí escribe y de sus posibles lectores, el límite de nuestro finito entendimiento. Aunque igualmente hay que decir: también del de Hegel, pues leyendo sus escritos no pocas veces le asalta a uno la duda de si, efectivamente, entendió todo lo que dijo.

Pero justo desde esos límites de una reflexión que debe ser tan compartida como es precaria para quienes aspiran a converger en ella, surge lo que más bien debería ser una hermenéutica libre y abierta. El pensamiento filosófico se ve irremisiblemente trasformado por el diálogo que supone su recepción, tanto más cuanto distantes sean los horizontes que contextualizan a ambos. De ahí que el receptor, en este caso yo mismo, ni siquiera debe renunciar a una cierta dosis de arbitrariedad, en la que al final no tienen por qué coincidir, no del todo, lo que un autor dice y lo que el intérprete dice que significa lo que dijo. Se trata además, una vez que se fluidifican los contornos significativos del texto, de una invitación a que los posibles lectores continúen con esa transformación del sentido que les permita asumirlo libremente y no de esa forma mecánica y repetitiva que termina vaciando todo significado en pedantería. A esa fluidez hermenéutica sí puede este libro ser una aportación; y entonces también a eso esencial que es el avance de la reflexión filosófica, tal

y como, desde paisajes lejanos en cultura y tiempo, puede ser repensada por cada uno: de Hegel a los actuales lectores, pasando por el humilde docente que aquí aspira a mediar entre ellos. Pues eso, más que experto erudito, es lo que quiero seguir siendo.

Porque se trata de explicar a Hegel para que se entienda, al modo ciertamente de una introducción que no se dirige a especialistas. Y esto impone ciertas limitaciones. Mi exposición no es ni muchos menos exhaustiva, y deja fuera abundantes aspectos «difíciles» de su filosofía y otros que el entendido verá tratados con premura o incluso ligereza. Son cuestiones que quedan abiertas e invitan al lector que «pida más» a ampliar su estudio en una más precisa literatura secundaria y por supuesto en la lectura directa de la compleja obra hegeliana. Además, el afán didáctico que me anima ciertamente asume el riesgo de la simplificación, que siempre algo falsea. Pero efectivamente llega una edad en la que uno puede asumir ciertos riesgos. Mis *«fachwissenschaftliche Standards»* ya han sido puestos en cuestión. Duele. Pero cuando se pasa, uno se siente curado de ciertos espantos académicos.

Por último, si se trata de repensar la filosofía de Hegel, entiendo que esa hermenéutica sólo es posible si el intérprete se plantea qué es lo que él mismo piensa sobre aquello que está exponiendo, es decir, hasta qué punto puede asumir ese pensamiento como expresión del propio. Ello plantea la cuestión de su verdad. La filosofía no deja de ser un juego especulativo, a la postre vacío, si no nos planteamos en qué medida es para cada uno luz en la que se desvelan las cosas. Esto no va de los mitos celtas o de si la Reforma protestante fue o no razonable en su contexto. Se trata de plantearse la vigencia de un pensamiento que en su día precisamente quiso ser «saber absoluto del Absoluto». Y sería simplemente ofensivo para Hegel aspirar a entender qué significa eso, dejando de lado la cuestión de sí esa pretensión es asumible, si no para todo sujeto posible, sí al menos para el que replica el discurso. Y no precisamente como una película de indios. La filosofía no es eso. En fin, dedico a esta cuestión, que es

la de mi propia autenticidad como ese docente e intérprete que quiero ser, el largo último capítulo.

Los usuales agradecimientos tienen, pues, un obvio destino: a mis alumnos, que a lo largo de tantos años me hicieron sentir libre y me ayudaron a pensar lo que aquí he escrito. A los lectores les ruego la misma comprensión y simpatía, no necesariamente asentimiento, que ellos me mostraron.

Sevilla, febrero de 2015

INTRODUCCIÓN HISTÓRICA Y BIOGRÁFICA

El paso del siglo XVIII al XIX es uno de esos decisivos momentos en los que parecen alinearse los planetas en el cielo de la historia. A ese clímax aportaron las naciones de entonces lo que fundamentalmente tenían. España el Nuevo Mundo que estaba a punto de perder; Inglaterra la naciente industria, la expansión del comercio y la Royal Navy; Francia la idea del Estado, que terminó por revelar su esencia revolucionaria; y Alemania… a Goethe.

No fue más que un científico aficionado, con aportaciones marginales a la teoría de la luz y a la morfología animal. La filosofía no le interesaba. Gran poeta —por debajo, pienso, de otros italianos o españoles de siglos anteriores— y dramaturgo, aunque —salvo quizás en el *Fausto*— le faltaba la grandiosidad y sobre todo el sentido moral de Schiller. Irregular novelista, a veces rompedor como en el *Werther*, y otras confuso como en *Las afinidades electivas.* Pero sobre todo fue lo que todo el mundo puede entender como un «gran hombre»: en muchos sentidos el padre de la cultura alemana como la entendemos a partir de él. Tenía dos grandes virtudes: estaba tan inocentemente convencido de su valía que nunca dudó, pensando que pudiesen hacerle sombra, en atraer a su lado a todos los que por entonces comenzaban a brillar y emerger como valor literario, científico o filosófico en una renaciente —tras la catástrofe histórica de las guerras de religión— cultura germánica. Y luego tenía un gran olfato estético e intelectual para localizar esas corrientes emergentes del momento, para juntarlas, concentrarlas e incluirlas en un proyecto que trascendía a todas y del que él terminó siendo el gran protagonista. Ello junto a su habilidad para ganarse la absoluta confianza, y el escaso presupuesto magistralmente bien administrado por él mismo, de quien llegó a ser su gran amigo, Karl August von Sachsen-Weimar, bajo cuya protección Goethe

convirtió un ducado semi-soberano perdido en la profunda provincia de Thuringia, no sólo en la capital intelectual del incipiente «germanismo», sino, por unos años, en uno de los grandes focos de la cultura universal, envidiada por Berlín, Múnich o Viena, y sin nada que envidiar a Roma, París o Londres. Tanto en la corte de Weimar como en la vecina Universidad de Jena se concentran en los veinte años de máxima influencia de Goethe: Wieland, Lessing, Herder, Schiller, Fichte, Schelling, los hermanos Schlegel, Novalis, Schleiermacher, von Humboldt, Brentano, Tieck, y al final nuestro Hegel. Por citar sólo a los de primerísimo rango en las letras y en la filosofía. Y responsable de haberlos llevado allí, de ponerlos en contacto, y de hacer que el trabajo y aportaciones de los unos sirviesen de estímulo para, y se hiciesen eco de, las de los otros, fue siempre Goethe. Tarea complicada, la de hacer que personajes tan geniales, y a la vez difíciles de carácter cuando no verdaderos ególatras (*Vom Ich,* se titula el primer escrito de Schelling), se integrasen armónicamente en lo que los románticos de Jena llamaron *synphilosophia;* en la que esa masa crítica se convirtió en explosión nuclear poética, científica y especulativa. Requería un genio superior como director de orquesta. Y ese fue Johann Wolfgang von Goethe. Y Hegel, que llega cuando ya la exuberancia de Jena y Weimar casi comienza su ocaso, se convirtió al final, de forma sólo un poco reconocida por ambos, en su filósofo de cabecera.

Esta consideración es importante, porque la manualística de historia de la filosofía tiende a despreciar el contexto cultural en el que se sitúan las teorías, a favor de algo así como la coherencia interna de los desarrollos especulativos, se supone que básicamente conceptuales si no epistémicamente autónomos. Como si, por citar el conocido e influyente libro de Kröner *Von Kant bis Hegel*, lo que va del uno al otro fuese el discurrir de una problemática técnico-filosófica que tuviese exclusivamente que ver, qué se yo, con los problemas que plantea el Yo nouménico, la síntesis categorial del conocimiento, la cosa en sí, etc. No digo que ese punto de vista sea insostenible, pero sí que deja escapar

cosas que, aparte de esa articulación conceptual, al final inspiran, desde la biografía de sus autores, esos discursos sistemáticos. Lo que va de Kant a Hegel, más que las discusiones de un Reinhold o un Jacobi, que quedaron para letra pequeña de manual o pie de página de monografía, es la Revolución Francesa; por supuesto la inflexión practico-moral que Fichte imprime a toda la filosofía crítica kantiana; y la obra literaria de Goethe y Schiller. Las tres referencias constituyen el trípode, dice Fr. Schlegel, sobre el que se apoya el Romanticismo de Jena, que es lo que verdaderamente se sitúa entre Kant y Hegel, como aquello que el recién llegado suabo, por un lado recepciona, y de lo que por otro —por cierto al igual que Goethe— se ve luego en la obligación de distanciarse. Sin esa referencia, que remite también a la obra teórica sobre estética de Schiller, a la teoría del derecho de Savigny, a la teoría de Herder sobre la popularidad cultural como *Volksgeist* y *folclore,* que continúan von Arnim y von Eichendorf y los hermanos Grimm, sin todo eso, la idea hegeliana del «espíritu objetivo» y en general toda su *Realphilosophie,* carecen por completo de sentido. Lo mismo con las vicisitudes políticas del momento: la Revolución Francesa, la presencia de Napoleón en Alemania, la refundación, ahora como Estado de derecho, del reino de Prusia a partir de 1814. Y más allá de Alemania, la influencia de la novela de formación a partir del *Emilio* y luego de los *Wilhelmmeisters Lehrjahre* de Goethe, llevan a entender el espíritu como un proceso evolutivo de desarrollo hacia sí mismo. Hasta de la nueva economía política que viene de la Inglaterra y de Adam Smith, recoge Hegel influencias que a través del «sistema de las necesidades» contribuyen a la idea de objetivación del espíritu y a una germinal filosofía de la economía. Por último, siguiendo a Schelling, en ningún momento se desentiende de cuestiones científicas; y no tanto de las ya por entonces asentadas en las matemáticas y la mecánica racional, sino que muestra especial interés por los últimos desarrollos de lo que eran entonces ciencias de vanguardia como la química, el electromagnetismo y (¡ay, en mala hora!) el galvanismo, etc.

Por otra parte, además de ocuparse con las cuestiones técnicas propias de la gnoseología idealista, remite éstas, mucho más que a Fichte o al mismo Schelling, a recorridos más amplios de la gran tradición filosófica. Hasta el punto de que Hegel es, desde el libro A de la *Metafísica*, el primero que se interesa por unas *Lecciones sobre historia de la filosofía.* Busca así apoyo en esa milenaria tradición para el desarrollo de su pensamiento. Mientras que a la vez muestra una muy especial sensibilidad para las corrientes culturales propias del momento, que absorbe como una esponja, reformulando su sentido en el marco general de su sistema filosófico. Incluso las modas merecen respeto para una filosofía que él siempre cuida esté *au ordre du jour*.

Dejando de lado los temas propiamente filosóficos, que trataremos detenidamente, hay especialmente tres cuestiones que irrumpen masivamente en el horizonte cultural de ese cambio de siglo. Una es la cuestión política, en la que las repercusiones de la Revolución Francesa se extienden por entonces, primero como referencia obligada, a favor o en contra, en toda conversación culta; y poco después en forma de cañonazos por los campos de batalla de una guerra que va a durar intermitentemente algo más de veinte años, que se cubren con la juventud y primera madurez de nuestro filósofo. La segunda, paralela a ésta, tiene que ver con el resurgir de lo que pronto se empezará a llamar, recogiendo resonancias medievales, la «nación alemana», que se concibe como nueva Grecia, que tiene ahora que encontrarse a sí misma en su historia, en una plenitud que se anuncia como la aurora de una libertad colectiva. El tercer fenómeno cultural masivo es la relevancia del arte, que, por encima de las ciencias, se convierte en el nuevo medio de expresión del espíritu; justo de ése que renace en la historia como nuevo y libre Absoluto. La sustitución del «sabio» por el «genio» es, junto a la idea de un líder que viene a consumar la historia, la gran aportación del Romanticismo. Y ahí vemos a Beethoven dedicando (y des-dedicando después) sinfonías «heroicas» al Napoleón revolucionario, victorioso en Marengo; y a Goethe y Wieland acudiendo en

1808 a Erfurt a recibir del ya Emperador la Legión de Honor, como luminarias poéticas, expresión del *Volksgeist,* que se reúnen, en pie de igualdad, con el *Weltgeist* o genio de la historia.

Hay que señalar como otro aspecto importante de aquella efervescencia cultural, el incipiente renacimiento del espíritu religioso. Se verá materializado más tarde en Francia por la obra de Chateaubriand y Lamennais, por ejemplo. Y en la vecindad de Hegel se puede rastrear en Schleiermacher, en la obra literaria de Tieck, en los ensayos de Fr. Schlegel, y por supuesto en el seminal escrito de Novalis *La Cristiandad o Europa*. Esta proyección del espíritu poético hacia la religión, constituye el nervio de lo que fue el primer romanticismo del Círculo de Jena. Frente a lo que algunos intérpretes proponen, no se trataba en él de una reacción contra la Ilustración dieciochesca. Antes bien lo entienden sus autores como su radicalización, justo en el sentido en que ellos se ven a sí mismos como continuadores del impulso moral de la filosofía crítica kantiana y del idealismo de J. G. Fichte. Supone una revitalización del progresismo desde los supuestos escatológicos del protestantismo bíblico, de un J. Böhme por ejemplo. Impulso que luego en una relectura laica tendrá continuación en el mesianismo político de la izquierda hegeliana, especialmente en Marx, y en la idea post-romántica del Superhombre nietzscheano.

Ese renacimiento religioso fue, se puede decir, tan vivo como fugaz; e incluso fue cuestionado ya en sus mismos orígenes. Por ejemplo por Goethe, que desde su esteticismo neo-pagano reivindica el «clasicismo» frente a lo que a él le parece «entusiasmo» religioso de los románticos, los cuales, por mucho que buscaran su padrinazgo y por mucho que el gran maestro (no Gran Maestre, aunque ciertamente no estaba lejos de la masonería que con entusiasmo promovía su amigo el duque Karl-August) se dejara querer por ellos, nunca terminó de darles su definitiva bendición.

Es importante señalar este vacilante momento cultural entre ilustración y renacimiento religioso, porque esta ambivalencia va a marcar en muchos sentidos la formación del joven Hegel, que

recorre biográficamente a la inversa ese camino, ahora desde una anquilosada religiosidad, hacia el entusiasmo que supuso en Alemania el impacto de la Revolución Francesa, que permitía reformular en un horizonte histórico los ideales bíblicos con los que él hizo sus primeras letras.

Como primogénito de una familia sin gran acomodo pero de sólida prestancia burguesa y piedad luterana que había provisto por generaciones a la Corte y Residencia del Gran Ducado de Wüttenberg de pastores y funcionarios, nació Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Wilhelm en casa) en Stuttgart, en 1770. Tras una familiar infancia y adolescencia, en la que sólo cabe mencionar los dramas domésticos que la enfermedad producía por entonces y que acabó en 1783 con la vida de la madre en una epidemia de fiebre amarilla, Wilhelm terminó su *Abitur* y fue admitido en 1788 en el *Tübinger Stift,* internado de una por entonces descolorida universidad de provincias, dedicada a la formación del clero luterano que pastoreaba, como funcionarios a la vez del príncipe y del más allá, a los fieles del Gran Ducado. Pasadas las efervescencias pietistas, el producto intelectual filosófico y teológico no debía ser muy atractivo y la disciplina del internado sí suficientemente antipática como para que los tres amigos que desde allí emprendieron el camino de la fama —Fr. Hölderlin, Fr. J. Schelling y el mismo Hegel— saliesen sin más bagaje que el de sus propias lecturas (especialmente Rousseau en el caso de Hegel) y, en vez de fervor religioso, más bien entusiasmo por las nuevas ideas que venían de la Francia revolucionaria. Ninguno de ellos siguió la carrera eclesiástica a la que teóricamente se habían comprometido como «stipendiarios».

Excluida esa salida, sin medios de fortuna ni especial protección política —el Gran Duque tuvo que intervenir para controlar algunas, por lo demás inocentes, manifestaciones consideradas subversivas— la alternativa era colocarse como *Hauslehrer* o preceptor privado en alguna casa burguesa o aristócrata con suficientes medios. Y a ello dedicó Hegel los siguientes, largos años, primero en Berna con los von Steigers, en cuya casa disfrutó de una estupenda biblioteca, y luego, por mediación de su

amigo Hölderlin, en Frankfurt, con los Gogel, familia de posición que le facilitó el acceso al más bullicioso mundo burgués que caracterizaba a la ciudad. Era ésta por entonces una privilegiada atalaya que ofrecía amplia perspectiva de la vida cultural y política, también de las modas intelectuales y de las novedades científicas que producía esa Europa de fin de siglo, que él gustaba de seguir en la atenta lectura de la prensa francesa e inglesa. Sin lucir especial brillantez —como sí fue el caso de Schelling— pero sin caer en los torbellinos amorosos y existenciales que desgraciaron la vida de su otro amigo Hölderlin, Hegel aprovechó esos largos años, de 1793 a 1801, para, paso a paso, a su manera tranquila y poco efervescente, amasar una inmensa cultura literaria, científica, muy especialmente política e incluso económica, amén del interés filosófico con el que seguía, un poco de lejos, sin tanto compromiso como era el caso de Schelling, los desarrollos de la filosofía crítica post-kantiana y del idealismo que por entonces lideraba, ya desde Jena, J. G. Fichte. Sus escritos filosóficos de esos tiempos, ni muchos ni —pese al intento de Lukàks de rehabilitarlos— especialmente relevantes, se ocupaban más bien de traducir su formación teológica a un sentido secular conforme con las cuestiones sociales y políticas que le inquietaban y en línea con un liberalismo simpatizante primero con el jacobinismo y después con la más moderada deriva de la Revolución hacia el Directorio y el Consulado de Napoleón. No fue, como lo fueron Schelling y, a su manera, Hölderlin, un joven fulgurante, pero llegó a la primera madurez, como hemos dicho, con la mejor cultura imaginable en el momento, con una especial sensibilidad para el espíritu de los tiempos; y en lo personal y social con un sólido carácter, del que todos los contemporáneos señalan la afabilidad, el buen humor y la muy ingeniosa vivacidad intelectual. Nunca le faltaron los amigos —Schelling, Niethammer, Goethe, von Humboldt—, en lo posible dispuestos a prestarle ayuda, que él agradecía y a la que cuando era necesario no dudaba en acudir.

En 1800, tras la muerte de su padre, recibió una modesta pero no despreciable herencia que le dio por un tiempo la independencia económica que necesitaba para dar el salto a la carrera docente universitaria. Ésta era por entonces —lo sigue siendo— azarosa y escasamente rentable en sus comienzos, si bien estaba bastante abierta a cualquiera que adquiriese junto a un título de doctor una *venia docendi* de la universidad en cuestión. Schelling era ya entonces, tras la turbulenta dimisión de Fichte, la estrella filosófica del firmamento Jena-Weimar. Y hacia allí, invitado por su amigo, se dirigió Hegel, doctorándose ya en 1801 con un trabajo de filosofía de la naturaleza sobre la órbita de los planetas. A continuación todo era cuestión de esperar a que algún alumno se matriculase en las lecciones que uno como *Privat-Dozent* podía anunciar cada semestre. La remuneración, en cualquier caso muy escasa, dependía de esas matrículas y no pocas veces era directamente cobrada de sus alumnos por el mismo docente.

Tampoco se puede decir que Hegel triunfase explosivamente en Jena, ni siquiera cuando Schelling se fue y el quedó como único continuador de la filosofía idealista. Son años en los que partiendo del escrito titulado *Diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling,* él empieza a buscar un lugar propio en el mundo de la filosofía idealista, más allá del seguimiento de su amigo y, pese a su menor edad, maestro Schelling. Siguen escritos menores sobre diversas cuestiones, destinados básicamente a la revista filosófica que co-editaba junto a su joven padrino (el trabajo lo hacía Hegel). Y sólo en 1807 publicará, como presentación de su personal sistema, su primera gran obra, con el título *Fenomenología del espíritu.* Publicación en parte forzada por sus necesidades económicas (sorprendentemente los libros, incluso tan complicados como ése, se vendían y daban algún dinero por entonces), que malamente se cubrían con el precario nombramiento de profesor extraordinario que le había proporcionado Goethe.

Y justo cuando el horizonte de la creatividad especulativa se abría y Hegel podía esperar un reconocimiento general y una

más prometedora carrera (en parte porque Fichte y Schelling estaban empantanando en el abstrusismo el discurso de la filosofía idealista), llegó la guerra. Terminó los últimos párrafos de la *Fenomenología,* cuenta, oyendo de lejos el cañoneo de la batalla de Jena, que supuso la derrota de Sajonia y Prusia; y para él, aparte de la fugaz visión de Napoleón de paso por la ciudad como «el alma del mundo a caballo», casi la pérdida de sus escritos en el posterior saqueo y la ocupación de su casa como aposento de oficiales franceses. Sin estudiantes, con el principado de Sajonia-Weimar arruinado y sin posibilidad de pagar el escaso sueldo que percibía, y sin otra perspectiva que la total penuria, le salvo en el último momento el puesto que le proporcionó su amigo Niethammer como director de un periódico de provincias en Bamberg.

Pocas satisfacciones sacó Hegel de esa temporada como periodista. En lo público continuos conflictos con la censura del principado bávaro. Y en lo privado el disgusto de haber dejado atrás un hijo ilegítimo habido de su casada patrona de Jena. Ello además de la pobreza que constantemente le amenazaba. Por ello, en 1808 aceptó la posición que su ya protector Niethammer, promotor de la reforma educativa en Baviera, le ofreció como director de un Gimnasio en Nüremberg, con el encargo de introducir la filosofía en los estudios de la escuela secundaria. Allí, siempre esperando una cátedra que no terminaba de llegar, pasará Hegel los largos años de guerra y precaria paz, hasta 1816. Fue un tiempo especialmente fecundo. En lo personal, porque a los cuarenta años llegó a su vida el amor con Marie von Tucher, por la que, bajo la promesa a su suegro de su inminente nombramiento para una cátedra universitaria que luego tardo algo más de lo previsto y le llegó ya con tres hijos, abandonó una soltería que amenazaba con hacerse crónica. No resolvió sus problemas económicos, pero el matrimonio con la joven aristócrata le hizo ganar posición social y asentó su vida afectiva, pues fue hasta su muerte amante y fiel esposo y responsable padre, incluso de su ilegítimo hijo —difícil muchacho al parecer— al que, si bien no le dio el nombre, sí acogió luego en su casa. En lo

filosófico, en esos años escribió su monumental *Ciencia de la lógica*, que se publicó parcialmente el año 12. Fue la obra que asentó su fama como el más relevante filósofo idealista del momento. No así la de claro pensador, ya que las acusaciones de ininteligibilidad fueron comunes en las críticas y le costaron se rehusase su candidatura a una cátedra en Berlín algún tiempo después. Y sin embargo, el esfuerzo de enseñar a sus jóvenes escolares las bases de su sistema cambiaron justo en esos años, no los fundamentos, pero sí la forma de exponer su pensamiento, que se hizo así mucho más atractivo y accesible. De forma que en estos años de profesor de chavales se ponen las bases de su posterior éxito docente en Berlín.

Aun pasaría por Heidelberg, donde obtuvo ya entrado en la madurez su primera cátedra universitaria en 1816. Fue un tiempo breve pero importante para Hegel, pues terminó allí la básica redacción de la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas,* su tercera gran obra, que publica en 1817 y que constituye la base, algo así como el manual de sus lecciones, de su posterior docencia berlinesa. También es importante ese corto tiempo en Heidelberg porque supuso la revitalización de los intereses políticos de Hegel, que participó activamente en apoyo del Gran Duque Karl y de la Constitución de Baden de 1818, que resultó de difícil alumbramiento pero al mismo tiempo modélica como base de un relativamente liberal principado constitucional.

Por fin en 1818 Hegel es llamado a ocupar la cátedra que en Berlín había dejado vacante la temprana muerte de Fichte. Llega a la capital del renacido y políticamente pujante Reino de Prusia ya como un personaje de relieve en la cultura germánica. Y su éxito no deja de aumentar en los siguientes trece años. En primer lugar como docente que había alcanzado el don de la claridad en la exposición de su difícil sistema. Sus clases no sólo se llenaban de estudiantes; también de otros colegas, profesionales burgueses, militares, e incluso príncipes de la Casa Real. Hizo de su cátedra una institución social y con sus *Fundamentos de filosofía del derecho*, última obra que publicó en vida en 1821, se convirtió en el pilar intelectual del liberalismo conservador y

constitucional que caracterizó al nuevo Estado prusiano nacido de las guerras de liberación. De este periodo son también las *Lecciones* (sobre historia de la filosofía, sobre estética, sobre filosofía de la religión, muy especialmente las dedicadas a la filosofía de la historia universal, también los comentarios a la *Enciclopedia*) de lo que en la literatura especializada se denomina *Realphilosophie*. Se trata en ellas de los apuntes de clase que los devotos alumnos tomaban y ponían en común, y que se publicaron después de su muerte. Magistralmente recopiladas, son reconocidas por la crítica como parte esencial de la obra de Hegel, probablemente la más clara y accesible. Su elección en 1829 como Rector de la Universidad, culmina institucionalmente su carrera en la cima de su prestigio filosófico, cultural y social.

En otoño de 1831, víctima de una fulminante enfermedad, que los médicos diagnosticaron como el cólera que había asolado a la capital meses antes pero que probablemente se debió a una crisis de sus trastornos digestivos, falleció Hegel, rodeado del cariño de sus allegados y de sus muchos amigos, y del respeto de toda la ciudad. A la temprana edad de sesenta y un años.

.

Capítulo I

EL IDEALISMO ALEMÁN

DE «DOCTRINA DE LA CIENCIA» A «MISIÓN DEL HOMBRE»

1. Punto de inflexión

En sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* Hegel lleva su entusiasmo por los clásicos hasta el extremo de afirmar que si nos tomásemos en serio la filosofía, dice, no haríamos otra cosa que disertar sobre Aristóteles. Tomándole la palabra y extendiendo la paráfrasis hasta nuestros días yo me atrevo a afirmar que si queremos entender el desarrollo contemporáneo de esa misma filosofía, no nos que queda otra que profundizar en los arcanos de la dialéctica hegeliana.

En otros pasajes de su obra nuestro autor parece también sugerir que su sistema representa la culminación de eso que en los clásicos griegos empezó de forma tan prometedora; de manera que se puede decir que la filosofía, no sólo acaba *en*, sino que también de alguna misteriosa forma, se acaba *con* él. Como desde 1830 hasta nuestros días se han escrito muchas páginas de ese discurso filosófico, bien podríamos decir que la historia ha refutado semejante arrogancia. Pero está por ver si esas páginas no discurren fuera de los lindes filosóficos, allí donde el pensamiento se instala como epistemología justo para excluir lo que de antiguo se llamó filosofía a las tinieblas externas a la demarcación científica. Así ocurre, por ejemplo en el mundo anglosajón, con la filosofía analítica; o en el marxismo, en el que la supuesta reflexión filosófica queda desmontada —deconstruida, decimos ahora— desde una crítica de las ideologías que resuelve al final en economía política lo esencial de todo método reflexivo. Desde cualquiera de los dos supuestos, la filosofía está acabada, o en cualquier caso desterrada fuera de los límites de la nueva racionalidad. Queda, por supuesto, toda la filosofía que sigue produciendo el pensamiento occidental, básicamente

desde las cátedras universitarias. De Bergson a Gadamer, pasando por Heidegger, Sartre, Habermas o Ricoeur, lo que podría llamarse filosofía tradicional sigue haciendo substanciales aportaciones. ¿Novedosas también? Bueno ahí, cuando después de leer interesantes reflexiones de Nietzsche sobre digamos, la muerte de Dios; o de Sartre sobre, por supuesto, el ser y la nada; o de Heidegger sobre el ser para la muerte, nos vamos a ciertos pasajes de la *Fenomenología del Espíritu*, a veces de no más extensión que una página, al lector avisado le queda la duda de si muchas de esas «originales» aportaciones de la filosofía contemporánea no son sino glosas —por supuesto amplias y en cualquier caso meritorias— de ideas quizás sólo apuntadas pero que ciertamente arrancan de ese gran impulso que supone la filosofía hegeliana.

En este sentido, por seguir con analogías de geometría analítica, más que de un máximo en la función reflexiva del pensamiento occidental, deberíamos hablar de un punto de inflexión; o por pasarnos a la meteorología, de un cambio de orientación de ese viento reflexivo que es el espíritu. La filosofía después de Hegel es otra cosa; y esa otra cosa, en la medida en que sigue siendo filosofía, tiene todo que ver con él.

2. Las últimas intenciones de Hegel

El estilo de pensar hegeliano, allí donde él mismo presume de metódico, no deja de ser caótico, y desde luego en absoluto es lineal. Pero es verdad que, como a todos los filósofos idealistas, le fascina el constructivismo lógico de Spinoza. Y siguiendo los pasos de Schelling su pensamiento se mueve impulsado por lo que bien parece una pasión por el «sistema», que pretende ser expresión acabada del Todo, de la Substancia, del Absoluto; expresión que se sigue *«more geométrico demonstrata»*.

Y sin embargo, en esta spinoziana pasión por lo racionalmente trabado, Schelling primero y Hegel después, se entienden a sí mismos como continuadores del intento fichteano de oponer al «sistema de la naturaleza» spinoziano un «sistema de la

libertad». En él se recoge lo que ellos consideran el núcleo esencial de la filosofía kantiana; pero de tal modo que no rinden la exigencia, por así decir científica, de lo que para los jóvenes idealistas quiere seguir siendo un discurso esencialmente lógico. En el Prólogo a la *Fenomenología* Hegel deja bien claro cómo se trata de defender ese impulso fichteano frente a lo que él mismo considera una degeneración de sus contemporáneos (en el caso de Schelling, amigo) románticos, en los que el discurso que quiere expresar lo absoluto se rompe en una fragmentariedad inconexa y acaba, piensa Hegel, disolviéndose en la vaguedad poética que sólo en esa fractura lógica, en la metáfora, consigue hacerse expresión de lo inefable. Esa vuelta a la ambigüedad socrática de un discurso siempre abierto hacia un saber que se busca (y no se encuentra), es anatema para Hegel, que no renuncia a la idea spinoziana de una filosofía que quiere ser «saber absoluto del Absoluto».

Otra cosa es que, pese a la declarada intención, Hegel logre lo que pretende. Antes bien me gustaría mostrar que no es el caso, incluso asumiendo el riesgo de que mi interpretación, más que fiel al discurso del maestro, sea modesto reflejo de mi incapacidad de seguir su pretendida astringencia lógica. Allá cada cual con su experiencia. La mía pasó de la frustrante incomprensión al gozo intelectual, sólo cuando yo sí rendí el empeño de recolectar un supuesto argumento, volviendo una y otra vez atrás, como si yo hubiese culpablemente pasado por alto una pieza clave de la demostración; y comencé a leer de corrido sin intentar reconstruir arcano alguno. Se trataba —bajo el lema: «al pobre lo que le den»— de fijarse en lo que, sólo de cuando en cuando, yo iba entendiendo, pero que comenzó entonces, poco a poco, a ser, no sé si mucho, pero ciertamente algo intelectualmente bien consistente. Dicho de forma que a Hegel le resultaría probablemente ofensiva: empezamos a entenderlo cuando renunciamos a reconstruir la identidad sistemática de su pensamiento y reconocemos en lo que fragmentariamente se nos hace inteligible de él la legítima representación de eso absoluto que él quiere expresar. Más brutal todavía: toda la obra de Hegel es

una inmensa y genial colección de aforismos, camuflada bajo el fallido intento de spinoziana sistematicidad que la hace ininteligible. Los románticos tenían más razón que él, justo respecto de lo que él mismo quiso decir. Hay que salvar a Hegel de sí mismo, so pena de perecer en un piélago argumental que se sostiene sólo aceptando la finitud que todo discurso ha de asumir para hacerse al final significativo.

3. Idealismo y neo-kantismo

Más aún hay que salvar a Hegel, y de paso al mismo Kant, de la interpretación que nos ha llegado a través de los manuales de historia de la filosofía. Ya he contado en otros escritos como anécdota autobiográfica la gran decepción que supuso para mí el primer contacto con la filosofía idealista. En la biblioteca de mi padre había un obra en tres volúmenes titulada *Historia de la filosofía.* Ojeándola encontré una sección rubricada como «El idealismo alemán». Y como a mis dieciséis años yo me consideraba a mí mismo un idealista y los alemanes me caían simpáticos, me sumergí en la lectura de aquellas páginas. Con el consiguiente fiasco afectivo-intelectual que cualquier lector del Abbagnano puede perfectamente imaginar. Aquello nada tenía que ver con lo que cualquier bachiller puede entender por idealismo, por sentido de la historia, por lucha de la libertad contra sus límites y represiones; como la histórica epopeya de la humanidad. Antes bien, se trataba en ellas del problema del conocimiento, de la imposibilidad de saber lo que las cosas son en sí mismas, y de cómo la reconstrucción objetiva del mundo depende básicamente de las facultades perceptivas que hacen de lo conocido momento reflexivo de su autoconciencia.

El caso es que esta experiencia intelectual, con las diversas tonalidades afectivas propias de cada estudiante, es la que hemos hecho todos los que, como introducción al estudio del idealismo alemán, nos hemos asomado antes a los manuales de historia de la filosofía. Esta iniciación, más o menos frustrante, cier-

tamente induce a una fatal confusión. Porque el idealismo alemán no es, como por lo general pretende esa manualística universitaria, el intento de solución de un problema, mejor o peor planteado, de teoría del conocimiento. Y eso es lo que los autores neo-kantianos de finales del siglo XIX y principios del XX quieren que sea.

El neo-kantismo propone romper con la interpretación de Kant que hacen sus epígonos idealistas, recuperando en el marco de la teoría del conocimiento y de la ciencia lo que el romanticismo post-kantiano había interpretado como filosofía del espíritu, de la cultura, de la religión y de la historia. Aparentemente este cambio de, digamos, centro de gravedad interpretativo, parece más fiel a la intención original de Kant que es, se supone, netamente epistemológica, pues tenía la intención de poner al pensamiento filosófico «en el seguro camino de la ciencia». La manualística contemporánea, se ve aquí influida por las grandes recensiones, más o menos de ascendencia neo-kantiana, como *El idealismo alemán* de N. Hartmann, *Vom Kant bis Hegel* de R. Kröner, o la monumental de E. Cassirer *El problema del conocimiento*. Se pretende volver a poner el foco de atención en *La crítica de la razón pura* y en los problemas gnoseológicos en los que esta obra se centra; lejos de las cuestiones antropológicas y sobre todo morales, o incluso estéticas y religiosas, que son las que llaman la atención del viejo Kant y que abren la senda filosófica por la que sus continuadores románticos e idealistas desarrollan su pensamiento.

El implícito reproche y la consiguiente reubicación del citado centro de gravedad, estarían justificados si la *Crítica de la razón pura* representase una tesis cerrada; mejor, si lo que esa obra deja abierto como problema pudiese ser resuelto en el mismo orden gnoseológico en el que se plantea. Entonces sí, toda la filosofía del idealismo alemán continuaría siendo epistemología, encerrada en la dualidad sujeto-objeto, a vueltas con el problema de la «cosa en sí», etc. En este territorio conceptual se resolverían las cuestiones que afectan al entendimiento explicativo (*erklären*) propio de las ciencias de la naturaleza; mientras

que las cuestiones que tocan a la moralidad, la religión, el arte o la cultura, pertenecerían a un orden racional distinto (*verstehen,* en el sentido de «comprender»), propio de las ciencias del espíritu, a las que competería entonces un estatuto epistemológico diferente, cuando no netamente inferior en lo que se refiere a su consistencia argumental. De este modo quedaría a salvo lo que interesa al positivismo dominante a finales del siglo XIX, a saber, la preeminencia racional de las ciencias naturales frente a la autoconciencia espiritual.

El sujeto trascendental kantiano sería entonces algo así como la instancia abstracta que garantizaría la conexión lógica de los fenómenos en el corpus científico. Algo así como el observador universal de un cosmos newtonianamente construido a priori.

Pero esto es positivismo cientifista y en absoluto criticismo kantiano. Es cierto que la intención primera del regiomontano era demarcar las posibilidades de un saber cierto. Eso significaba para él originalmente «crítica». Sin embargo, su gran descubrimiento es muy distinto, a saber, que la clave de arco de la síntesis objetiva de la experiencia, y al final de la misma ciencia, lejos de ser un sujeto abstracto, es una actividad pura a priori, incondicionada, por la que previamente a toda objetivación teórica hemos de considerar a ese sujeto como el libre acto que designamos con el pronombre personal de primera persona, como un Yo. Estamos en medio de un mundo de cosas (*Dinge*) objetiva y lógicamente articulado y condicionado (*bedingt*), *porque* como sujetos somos libres y capaces de una actividad incondicionada que trasciende ese mundo de las cosas. El sujeto de todo conocimiento es lo absolutamente incondicionado (*Unbedingtes*). Y sólo así, como un Yo que actúa por sí y no por otro, es el pensamiento reflexión (*noesis noeseos,* había dicho Aristóteles), y capaz de unificar reflexivamente la experiencia como *su* experiencia, como un «yo pienso», no esto o aquello sino en absoluto, *überhaupt,* que tiene que poder acompañar todas sus representaciones: *das alle meine Vorstellungen muss begleiten können.*

Esto tiene una consecuencia muy importante: no sólo que toda actividad teórica está fundada en, y presupone, algo así como un compromiso moral, existencial diríamos hoy, de cada sujeto consigo mismo y con su entorno vital; también que toda conciencia, lejos de ser una totalidad incondicionada, remite como a su última condición a una actividad previa. No es sólo —eso también— que remita a sus contenidos y se vea definida por éstos; es que no habría conciencia alguna sin esa actividad reflexiva previa en la que esa conciencia tiene su origen y fundamento. Kant todavía piensa que ese primer Incondicionado es un «yo pienso». Pero eso sí, *überhaupt,* lo que quiere decir que está reflexivamente definido como autoconciencia sólo por sí mismo. Pero este resto de cartesianismo induce a una muy grave malinterpretación de toda la filosofía crítica como una filosofía de la conciencia. Esa es, repito, la línea que siguen las monografías neo-kantianas y los manuales que tras ellas van hacia una absolutización de la conciencia cognoscitiva en Hegel.

4. Del «yo pienso» al «yo soy»: filosofía del espíritu

Es Heidegger quien en *Ser y tiempo* rompe definitivamente con esta cartesiana, y para lo que aquí interesa neo-kantiana, primacía de la conciencia a favor de eso otro primero que él llama «existencia» o *Dasein.* Volveremos sobre ello. Pero antes de avanzar conviene llamar la atención sobre algo que Heidegger —muy probablemente de forma intencionada— pasa por alto. A saber, que ese giro desde la conciencia al ser, al existir en medio del mundo, ya lo había propuesto J. G. Fichte. No vamos a desarrollar aquí este punto que ya he tratado en otros escritos. Baste con señalar que para Fichte el Absoluto no se resuelve como un «Yo pienso», y por supuesto no como conciencia de «esto o aquello» (*ego cogito cogitationes*), sino como un «Yo soy», es decir, «Yo soy Yo mismo». Mejor, en la forma finita en que esa realidad se da como un Yo (*Unbedingtes*) en medio de cosas (*Dinge*): como un «Yo *tengo que* ser (o poder llegar a ser) Yo». El

mundo en el que se desenvuelve la ciencia cognoscitiva se abre antes para el constante e infinito esfuerzo del Yo, que busca elevarse desde aquello que lo condiciona a lo que como tal sujeto incondicionadamente él tiene que ser. Este giro, por así decir existencialista, supone un radical punto de inflexión en la recepción de Kant, por el que el centro de gravedad bascula de la *Crítica de la razón pura*, de intención originalmente epistemológica, a la ética, en la que el saber se hace audacia existencial (*sapere aude*) y compromiso moral. El «yo pienso en absoluto» que tenía que poder acompañar todas nuestras representaciones hasta llegar a convertirlas en «nuestra» experiencia; esa actividad pura a priori que, como lo incondicionado en ella, condiciona la síntesis de toda experiencia, es en realidad un acto de carácter moral en el que todo Yo se sabe incondicionadamente libre, esto es, llamado a superar, a dejar atrás, las condiciones y circunstancias que lo limitan. Lo que podemos o no saber, se fundamenta en otra «crítica» más fundamental que discrimina lo que «debemos» o no ser y, mejor, llegar a ser.

Como genialmente expresa Novalis esta esencia «romántica» del idealismo: convertir las circunstancias que limitan y cierran la existencia en una novela (*Roman*) de la que nos hacemos protagonistas al transformarlas, esa es la infinita tarea en que consiste la subjetividad idealista.

Ya en la filosofía de Kant se produce ese punto de inflexión en el que la filosofía moral gana la primacía fundante sobre gnoseología y epistemología. Pero este cambio de orientación se muestra plenamente en la obra de Fichte y, en efecto, en la recepción que hacen de ambos los jóvenes y entusiastas discípulos fichteanos del Círculo de Jena —Fr. Schlegel, Novalis y Schleiermacher, fundamentalmente—. Esa recepción, en la que «criticismo» se entiende básicamente como filosofía de la libertad frente al «dogmatismo» que representa la filosofía de la necesidad natural en Spinoza, tiene el nombre de Romanticismo.

La filosofía tiene que ver con las modas más de lo que sus prohombres gustan de reconocer. Y a finales del siglo XIX, ya ma-

dura la segunda revolución industrial que recoge con entusiasmo una nueva oleada de descubrimientos y teorías científicas, el romanticismo —estamos en los tiempos de Zola y del naturalismo literario, por ejemplo— era algo definitivamente *demodée*. Por eso los neo-kantianos pretenden rescatar la filosofía crítica de lo que ellos entienden como su degeneración sentimental, voluntarista y, piensan también, irracional; de vuelta a lo que consideran una sana y sobria epistemología. Son muy dueños. Pero esta reversión hacia lo que es también neo-cartesianismo, hace absolutamente ininteligible toda la filosofía del idealismo alemán. Y la prueba está en las páginas que nuestros manuales de historia de la filosofía dedican a esa corriente: no hay quien las entienda.

Porque el idealismo tiene que ver todo con lo que de este modo se deja atrás, esto es, con lo que entendemos por tal en el lenguaje ordinario. Y muy poco con la famosa cuestión de la existencia o no de un mundo real más allá de la conciencia cognoscente; cuestión que surge, por ejemplo en Berkeley (*esse est percipi*), sólo en el marco de una conciencia en sí misma clausurada al estilo cartesiano. Y carece de sentido en el planteamiento de Fichte, Schelling o Hegel. El idealismo post-kantiano ya no es una teoría de la conciencia que tuviese que delimitar lo que ésta puede conocer de forma clara y distinta, a la manera de la ciencia. Lo que para los autores racionalistas y empiristas de los siglos XVII y XVIII era la *res cogitans* o el sujeto que percibe, es a partir de Kant algo muy diferente, a saber, eso que hora los autores post-kantianos van a llamar «espíritu». Y no es lo mismo.

Lo podemos decir de otra forma: el «giro gnoseológico» propio de la filosofía cartesiana, en absoluto es principio formal suficiente para entender eso que se ha llamado «modernidad» desde la primacía fundante de la conciencia cognoscitiva. Heidegger intenta esta caracterización, a fin de situarse él mismo como restaurador de una filosofía del ser y de la existencia. Curiosamente no pocos neo-escolásticos concurren con este planteamiento, desde el supuesto de que toda la filosofía moderna

queda definida por el giro copernicano hacia un subjetivismo antropologista contrario a una racionalidad natural en la que se expresase el designio del Creador. Pero ambas caracterizaciones diseñan un enemigo de paja para asegurarse una fácil y poco honorable victoria. Para lo que aquí nos interesa, el idealismo alemán no es un más sofisticado desarrollo del cartesianismo. Y si es cierto que prima en él la idea de sujeto, no se trata del frío correlato racional de las leyes naturales, sino de un sujeto que en medio del mundo se plantea la pregunta, no de qué puedo conocer con más o menos certeza, sino algo previo: algo así como «qué pinto yo aquí en medio de todo esto».

Geist en alemán tiene más que ver con el *animus* latino que con el *cogito* que resuelve ecuaciones. Y el marco de sus cavilaciones, más que las eternas regulaciones de los planetas, es el de un mundo en crisis en el que el Yo tiene que asumir el protagonismo de su destino. Estamos en 1793 (Luis XVI acaba de ser decapitado), en 1800 (Napoleón ha derrotado en Marengo a las fuerzas de la coalición antirrevolucionaria, ocasión en que Beethoven le dedica su 3ª Sinfonía «heroica»), en 1806 (Hegel trabaja en la *Fenomenología del Espíritu* mientras escucha de lejos el cañoneo de la batalla de Jena en la que se decide el futuro de la libertad en Alemania). Ni Fichte ni Hegel están para ecuaciones clara y distintamente entendidas; ni siquiera ya para intentar dar cuenta de las conexiones lógicas que nos permiten entender lo que sucede con las bolas en un tapete de billar. Más bien está en juego lo que Fichte llama *Die Bestimmung des Menschen*. Y ahí la cuestión es si la correcta traducción de esa «determinación» es «destino» o «misión». De eso va la filosofía del idealismo alemán. Y a eso se refiere una *Fenomenología del Espíritu* que quiere ser, si acaso, una *historia* de la experiencia de la conciencia, que por supuesto antecede, y fundamenta y explica, las formas de todo posible saber. La conclusión es, en vez de *cogito ergo sum,* al revés, que pienso porque existo, a saber, de forma tal que en medio del mundo yo, como sujeto, pretendo ser por mí mismo lo que soy

Capítulo II

LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

EL CAMINO HACIA SÍ MISMO

1. La obra de Hegel

Los accesos interpretativos a la filosofía hegeliana son tan complejos y variados como su propio pensamiento y el desarrollo genético de éste. Hay quien se vuelve loco en la exégesis de oscuros fragmentos de dudosa autoría como el famoso *Ältestes Systemprogramm,* o de los primeros escritos como *Das Leben Jesu* o *Die Positivität der christlichen Religion.* Hay gente para todo, y qué duda cabe que estos estudios arrojan luz sobre este periodo inicial del pensamiento hegeliano. No voy a seguir esta aproximación, e incluso me atrevo a desaconsejarla a quien quiera iniciarse en el estudio de las fuentes hegelianas. Por dos razones. A diferencia de Schelling o Fichte, y con cierta semejanza a Kant, la filosofía de Hegel es de tardía maduración. Una muerte no tan temprana le hubiera dejado fuera de las grandes exposiciones de la historia de la filosofía (con Schelling ocurre justo al contrario). Su primera gran obra, por así decir terminada, es la *Fenomenología del Espíritu,* escrita en 1806 cuando ya contaba 36 años. Le sigue en 1811 *La ciencia de la lógica,* y en 1817 la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* que se trata propiamente de un manual de apoyo a la docencia de un sistema que Hegel ya considera maduro en las dos obras mencionadas.

Pero hay otra importante razón para desconfiar de una exposición genética. Estas cosas uno no las dice sino al final de una tarea docente e investigadora cuando se puede permitir el lujo de declaraciones por así decir olímpicas: las primeras obras de Hegel, con todo su afán sistemático, son una catástrofe expositiva. Ningún ser humano normal puede entender, así de entrada, lo que Hegel quiere decir. Empezar por la *Fenomenología* puede llevar al neófito hegeliano a la desesperación antes de terminar la «Introducción». Ciertamente más claro es el «Prólogo», que

constituye una introducción a lo esencial de su pensamiento. Con la *Ciencia de la lógica* la cosa no mejora mucho.

Y sin embargo, las obras del periodo berlinés son mucho más claras. Un buen aperitivo especulativo sería, por ejemplo, la Introducción a las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal.* ¿Qué ha cambiado entre la *Fenomenología* y estos escritos de Berlín? Sencillamente la inclusión en la esencia misma del sistema de un interlocutor que rompe el monólogo del pensador. El papel, unas cuartillas en este caso, lo aguanta todo; muy especialmente el abstrusismo de un pensador solitario —Hegel se quedó sin amigos cuando Hölderlin perdió la chaveta y Schelling abandonó Jena en 1803— que recurre a un idioma alemán todavía no maduro para la expresión filosófica. Algo parecido les sucede a Kant y Fichte, que producen escritos de casi imposible redacción. Y sin embargo en 1808, con las universidades cerradas por la guerra, Hegel se ve obligado a aceptar un puesto como docente en un Gymnasium de Nüremberg. Y allí, durante ocho largos años, se enfrenta al reto de exponer su sistema a chicos de pocos años con los que no cabe el engaño de la arrogancia especulativa. Cuando no entienden, simplemente se ponen a matar moscas. Y esta experiencia ante un interlocutor que no se deja engañar por una inteligibilidad supuesta, el sistema madura y el filósofo se aclara también a sí mismo. Cuando Hegel llega por fin como profesor a Berlín con la *Enciclopedia* bajo el brazo como soporte expositivo, alcanza un enorme éxito docente. Una tras otra se siguen las grandes obras berlinesas, entre las que se incluyen las *Lecciones sobre filosofía del derecho,* las *Lecciones sobre estética,* sobre *Filosofía de la religión,* sobre *Filosofía de la historia universal.* Es sorprendente que muchos de estos textos no nacen de la pluma del maestro, sino que son apuntes de clase recopilados por sus alumnos; de modo que la recepción del discurso filosófico por aquellos que han de entenderlo forma parte del discurso mismo. De Hegel nos llega entonces, no lo que él quiso decir, sino lo que sus alumnos entendieron de su pensamiento.

Por esta razón, decía yo, la hermenéutica genética es tan poco ilustrativa. A Hegel hay que leerlo al revés: de 1830 a 1806, y antes. Porque a la luz de estos textos finales, la *Fenomenología del espíritu* e incluso *La ciencia de la lógica* —que siguen siendo por supuesto los dos escritos fundamentales— se hacen más inteligibles, como cumbres especulativas ya maduras aunque didácticamente ineficientes.

2. La Fenomenología del espíritu: la fluidificación de Spinoza

Dicho todo lo anterior, vamos a hacer lo contrario de lo aconsejado, y comenzar por el principio. Sacrifico con ello claridad expositiva. Sin embargo, hay pasajes de la *Fenomenología* que, incluso tomados aisladamente, son tremendamente ilustrativos de las últimas intenciones de Hegel y ejemplos insuperados de su método dialéctico. En este sentido, renuncio también a seguir la exposición lineal del discurso hegeliano, confiando en que sea al final cuando se aclare el núcleo especulativo de su filosofía.

A donde quiero llegar es al pasaje de la *Fenomenología* titulado: «Dependencia e independencia de la autoconciencia; señorío y servidumbre». Y no soy en ello original: A. Kojève (*Introduction à la lectura de Hegel, Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*) intentó una interpretación general de la filosofía hegeliana desde el punto de vista de esta dialéctica del señor y del siervo. Y tuvo una enorme influencia en la más reciente recepción de la filosofía dialéctica, sobre todo en medios francófonos. En general la izquierda filosófica contemporánea, muy especialmente Lukàcs, y en cierto sentido Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* y H. Marcuse en *Razón y revolución,* siguen, ya sea *avant la lettre,* esta propuesta, según la cual todo el proceso dialéctico, el desarrollo del espíritu, tanto en sus formas individuales como colectivas y culturales es un proceso emancipatorio desde las condiciones históricas que nos determinan materialmente —y de este modo nos condicionan— hacia la

incondicionada afirmación de sí que se da en forma de autoconciencia y autodeterminación. De este modo, una vez más, la libertad se convierte en el hilo conductor de ese desarrollo del espíritu, que es en todas sus formas la historia de su liberación.

Pero antes alguna generalidad hay que decir sobre la estructura formal de la *Fenomenología.* Hemos dicho anteriormente que el concepto idealista de espíritu no se cubre con, ni siquiera en general responde a, la misma inspiración que la idea cartesiana de conciencia. Sin embargo, algo tienen que ver. Sobre todo indirectamente, a través de la influencia que tiene sobre Schelling y de resultas sobre el mismo Hegel el concepto spinoziano de Substancia. Se trata de la totalidad de lo que es, como idéntica consigo misma. Fichte corrige a Spinoza y sostiene que esa totalidad, más que substancia es sujeto, siendo la realidad observable resultado —¡cuidado, sólo en último término o fundamentalmente!— de su (auto-) determinación en el orden finito de la naturaleza; como el no-yo en el que el Absoluto, originalmente sujeto, se determina a la vez que se niega. En cualquier caso, es importante señalar la influencia de Spinoza, por la que para ese Absoluto o Substancia, abarcándolo todo en su identidad, conciencia y realidad, pensar y ser, no son como en Descartes dos esferas autónomas y extrínsecas una a otra, sino, dice Spinoza, dos atributos de lo mismo, como una doble dimensión, como las dos caras de la misma moneda que es esa Substancia. De este modo, entre pensar y ser se da una correspondencia biunívoca, por la que a cada hecho corresponde una idea o representación, y viceversa. La realidad puede ser descrita bien como la totalidad de acontecimientos físicos bien como la totalidad de los procesos psíquicos.

Aquí es donde Hegel se apoya para suponer que una acabada descripción del espíritu, en los distintos niveles formales de su estructura —percepción sensible, entendimiento, autoconciencia, razón—, debe servir a la vez como una fenomenología o descripción de la realidad como cosa, como objeto y en último término como Absoluto, allí donde el espíritu cierra su desarrollo en la comprensión de sí mismo.

Hay sin embargo una esencial diferencia: la identidad de la Substancia en la pluralidad de sus modificaciones —hechos o ideas— según sus atributos de extensión y pensamiento, se da para Spinoza *sub specie aeternitatis*, allí donde, por así decir, el mundo es tal y como Dios, o la razón que piensa en su nombre, lo ve. El ascenso a esa cima de la última racionalidad tiene lugar sincrónicamente (mejor «tendría lugar» en la medida en que fuese posible), pasando de la constatación de hechos y representaciones (conocimiento de primera especie), por la conexión de esa experiencia fáctica mediante las leyes eternas de la extensión y de la lógica (segunda especie), a la comprensión de toda realidad, física y mental, como necesaria modificación de la eterna Substancia, que es a la vez Dios y naturaleza. Ese ascenso hacia lo eterno, teórica si no prácticamente posible en todo momento, hace en realidad irrelevante el sucederse de esas modificaciones. En su infinita racionalidad la Substancia no tiene historia, propiamente, en sí misma, no sucede.

Más de siglo y medio después Laplace recogerá visualmente esta idea spinoziana (no que él fuese estudioso del gran holandés, sino físico y matemático) en la conocida imagen del genio que si conociese en un momento dado las ecuaciones dinámicas que definen la posición y movimiento de todas las partículas del universo, podría con absoluta certeza deducir, hacia el pasado y el futuro, todos los estados antecedentes y sucesivos de dicho universo. Desde el punto de vista de la estricta ciencia natural, pasado y futuro, el tiempo en general, reducido a una variable más, deducible de tales ecuaciones, sería, repito, irrelevante.

Si sacamos ahora las consecuencias morales de esta ontología de Spinoza, la noción de protagonismo histórico, no digamos la de autorrealización en el tiempo, decaen por completo. Y ese justo es el precio que los sucesores de Fichte no están dispuestos a pagar. Para ellos, tanto para Schelling al nivel de la naturaleza, como para Hegel en el marco más amplio de la historia, el Absoluto es inseparable del proceso de su realización en el tiempo; en el sentido de que ese Absoluto ocurre «por medio» de ese proceso que, más que una mera concatenación fáctica, es, por

un lado el desarrollo de un sentido, que por otro sucede en el tiempo como autorrealización del sujeto que lo protagoniza. La historia no es entonces una apariencia de modificaciones que, en el fondo de su identidad, le sobraran a la Substancia, sino más bien el curso por el que el Absoluto se desarrolla hacia sí mismo y en el que el mismo Absoluto consiste.

3. La esencial historicidad del Espíritu

De este modo, a diferencia de la *Ética* de Spinoza, la *Fenomenología del Espíritu* no es sólo una ontología fundamental, una filosofía de la naturaleza y una psico- o antropo-logía; es también, y precisamente como teoría del Absoluto, una filosofía de la historia, que ilumina el acontecer temporal en efecto como Historia Universal. Y esa Historia no es otra cosa que el camino que el Absoluto recorre en el tiempo, como sujeto que en esa historia tiene que adueñarse de su destino para llegar, por sí, a ser sí mismo.

Mientras para Spinoza la identidad es la categoría ontológica que define a la Substancia, que se expresa en la forma «A es A» (o «las cosas son lo que son», si lo vemos por el lado de la naturaleza como totalidad de las modificaciones de dicha Substancia), para Hegel, que sigue en esto a sus predecesores idealistas, esa categoría básica que hace ahora de la Substancia Sujeto, es la de reflexión. «Yo soy yo» es esa forma subjetiva y reflexiva del Absoluto.

No es por tanto de extrañar que después de seguir las formas elementales de esa experiencia que hace la conciencia de sí misma en su historia, la *Fenomenología del Espíritu* llegue a su punto álgido allí donde y en la medida en que dicho Espíritu se reconoce en todas las cosas cuando al conocerlas emerge como reflexión en sí. Lo que en Spinoza era la idea de totalidad —*Substantia, sive Deus sive natura*— será ahora para Hegel, sin ceder nada de universalidad, la noción de autoconciencia.

En esto recoge la gran aportación kantiana que había señalado cómo esa autoconciencia ocupa el lugar de lo que él llama

«síntesis suprema de las categorías» y se sitúa así como la última e incondicionada condición de posibilidad de la síntesis inteligible de la experiencia, como un «yo pienso en absoluto» que tiene, dice Kant, que poder acompañar a todas nuestras representaciones. Esto, tan complicadamente dicho, significa algo bien sencillo, que ya había anticipado Platón: entendemos el mundo, lo objetivamos y lo sometemos a las leyes lógicas del pensamiento —eso es lo que Kant llama «síntesis categorial» del mundo fenoménico, de eso que ahí ante nosotros sucede—, a fin de poder reconocernos en él. Y ya digo que no es algo tan novedoso: desde Sócrates el mandato de conocerse a sí mismo es el origen del camino de la ciencia.

Pero Hegel —y aquí va también más allá de Fichte y Schelling— no se limita a repetir esta hallazgo kantiano. Kant piensa que la autoconciencia, Fichte que el Yo, es el supremo núcleo en torno al cual giran la ciencia y el ser. Fichte pretende incluso poner a ese Yo, que es ahora un «Yo soy», en el lugar de la Substancia spinoziana. Pero el logro de Hegel es, de nuevo, darse cuenta de que no nos las habemos aquí con un *punctum absolutum,* sino con un proceso que abarca la totalidad de la historia. Cuando el ser humano, ya sea en la prehistoria, ya sea en las primera etapas de su desarrollo psíquico, se da cuenta de sí y despliega las habilidades lingüísticas básicas para decir «aquí estoy yo», en ese relámpago psico-cósmico, lejos de acabarse el mundo, empieza la historia, que es también, a nivel individual, el largo proceso de su maduración psíquica.

La razón, no simple sino compleja, es que eso que emerge como un Yo, efectivamente no es un punto idéntico consigo mismo. O de otra forma, no es una solución sino un problema; no es una afirmación sino una pregunta que de la inmediata autoconciencia se sigue como un «y yo, ¿quién soy?». La autoconciencia se da así en su inmediatez como una contradicción que tiene que ser resuelta. Al igual que la biografía personal, la historia de la humanidad no es otra cosa que la búsqueda práctica de esa solución. Y aquí es donde Hegel de forma genial pasa de un problema ontológico, sin despreciar sus derivas psicológicas,

a una interpretación de la historia universal, que es camino del Espíritu hacia la verdad de sí mismo.

4. El falso absoluto y la lucha de las autoconciencias

El análisis se hace aquí, por así decir, caleidoscópico: un simple giro hace surgir nuevas, infinitas y maravillosas formas de una auto-comprensión que tiene originalmente que ver con las múltiples formas de esa contradicción. Por ejemplo, con que tan pronto nos descubrimos a nosotros mismos como absolutos, lejos de realizarse la definitiva síntesis reflexiva, tiene lugar la escisión por la que el espíritu —en las minúsculas propias de su particularidad— se percibe a sí mismo como lo absolutamente distinto frente a todo lo demás, frente a un mundo en el que se siente extraño. Es una vivencia al alcance de cualquier autoconciencia adolescente, de esas que se tienen al atardecer frente al mar: sólo yo soy yo, y en consecuencia… estoy solo. Un grano de arena en una playa, una montaña en una cordillera, una estrella en una galaxia, son lo que son en relación, en conformidad, con todo lo demás. Un chaval o una chica en medio de una familia, de una pandilla o del patio del colegio, llega un momento en que no se identifican con aquello en medio de lo cual se encuentran (o no); como absoluto —que quiere decir «separado»— se hacen lo «inconforme». Ello no sería problema si esa absolutez fuese verdadera. Dios no está sólo frente a su creación. Pero una autoconciencia finita sí, porque es falsa autoconciencia, que se interpreta a sí misma como separada, cuando debería ser incluyente e incluida. La contradicción de esa pretendida absolutez se muestra como incomprensión, y sobre todo como un no ser comprendido.

Pasamos ahora a tratar el desarrollo de esa falsa, mejor diríamos inmadura autoconciencia, en lo que Hegel considera que es la necesaria lucha entre ellas. Y recuerdo que nos referimos aquí, a la vez, a una dinámica estructural del Espíritu en general, a una

circunstancia psico-biográfica de los individuos, y a un momento temprano en el desarrollo de la civilización en general.

Podemos comenzar diciendo que no hay nada más agresivo que una autoconciencia inmadura, efectivamente inconsciente de la contradicción que supone ser un absoluto incapaz en su finitud de proporcionarse a sí mismo el propio fundamento. En su contradictoria precariedad, a esa autoconciencia le resulta amenaza la pluralidad de sí misma, o la pretensión de otros Yos de ser igualmente absolutos. Muchos conflictos entre hermanos, entre compañeros en el patio del colegio, por supuesto entre pistoleros o señores de la guerra en sociedades todavía no legalmente articuladas, como el *wild west* o la Europa pre-feudal, tienen que ver, más que con condiciones materiales objetivas, con esa forma por la que el espíritu, siendo autoconciencia reflexiva y absoluta pero inconsciente de su absolutez, entiende como desafío la mera presencia de otras autoconciencias que igualmente reclaman el mismo reconocimiento que ella misma desesperadamente necesita. La pluralidad de las autoconciencias, un Yo frente a otro Yo, supone un necesario conflicto que afecta a la entraña misma de la autoconciencia que así se ve puesta en cuestión. Es tan sencillo como escandaloso para nuestro gusto irenista: dos Yos no caben en el universo que cada uno reclama para sí; y el duelo se hace necesario a las puertas del saloon: *the west ain't big enough for the both of us!*

Y lo que es peor, se trata de una lucha a muerte, en la misma medida en que la amenaza que la simple presencia del otro representa es ya mortal, al relativizar ese núcleo absoluto sobre el que se constituye cada una de las autoconciencias confrontadas. Hay que imaginarse la escena: Dos caballeros medievales, por supuesto andantes, se encuentran, cabalgando en direcciones opuestas, y también por supuesto —que ya es valor en el calor de La Mancha— dispuestos con todos los avíos para la lucha, uno frente a otro a los dos lados de un puente o de cualquier otro paso estrecho. ¿Se pararán, desmontarán, compartirán noticias de compañeros comunes y pasadas campañas, amén de un re-

frigerio? Nada de eso. Antes bien mostrarán sus colores exigiendo con ello reconocimiento de su superioridad y reclamando paso franco. Y si el otro no hace un gesto de rendición, la contradicción de dos autoconciencias exigiendo de la otra cesión de su absolutez no puede dirimirse sino en la lucha a muerte.

Hoy nos parece todo esto ridículo teatro. Pero es un error, que nos impide entender cosas muy elementales y que se repiten en muy variados escenarios: en la navajera violencia de los barrios marginales, en los conflictos mafiosos; pero también, a nivel doméstico, en las peleas preadolescentes, o incluso, en el inicio de su convivencia, en las disputas de una joven pareja por el correcto manejo del tubo de pasta de dientes. Son conflictos en los que lo de menos es el pretexto que los provoca, porque lo que se juega en ellos no es esta o aquella ventaja material, sino el reconocimiento de superioridad formal que se reclama de la contraparte y que ésta no puede rendir sino a costa de ceder su autoconciencia, esto es, la conciencia de su carácter absoluto.

5. El señor y el siervo

¿Y cómo acaba esto? Pues la sangre, nunca mejor dicho, no suele llegar al río. Y ello es así precisamente por el carácter formal de la disputa, que sólo circunstancialmente se apoya en nimias circunstancias materiales. Lanzas y floretes de caballeros, navajas gitanas, revolvers de frontera o cuchillos gauchos, sirven, no para destripar adversarios, sino para brillar fugazmente a fin de dirimir cuestiones de honor y autoafirmación, eso sí, siempre polémica. Y esta polémica, salvo errores a veces trágicos, se resuelve ritualmente (¡sujetadme que lo mato!).

Pues bien, lo que da ahora este carácter ritual a la disputa es un tercero que media entre los contendientes: efectivamente, la muerte. Ella se convierte en el nuevo protagonista de la escena, porque lo que lleva a esta lucha de las autoconciencias, a la perentoria necesidad de que otro nos libere con su homenaje de la precariedad de la propia, es la radical contradicción de un sujeto que se afirma como absoluto allí donde es consciente de que la

negación de sí mismo la lleva en la propia entraña de su carácter mortal.

A la experiencia adolescente de la soledad y de la incomprensión que, veíamos, sigue a la incipiente conciencia de sí, se une también no pocas veces la conciencia de que en la raíz de nuestro ser está la no-conciencia: no la absolutez, sino la absoluta negación de sí. Heidegger y Sartre caracterizan la existencia como autoafirmación que se sostiene sobre la nada, y que hace de la vida un sueño, o mejor pesadilla. La autoconciencia se revela entonces como farsa, en un decorado de angustia y miedo (*Angst*) cuando no de nausea. Toda esta reflexión de semi-sótano parisino está ya anticipada por Hegel cuando entiende la muerte como la negación, no ya de la vida biológica, sino de la conciencia de sí; no como lo que nos amenaza desde fuera, sino como la contradicción que como espíritus finitos (sustantivo y calificativo se contradicen) llevamos dentro.

Y con esa contradicción podemos ahora hacer dos cosas: o intentar, siempre inútilmente, escapar, o enfrentarnos a ella y —termino clave para entender la dialéctica— «asumirla». No hace falta ir a escenarios heroicos. El descubrimiento de la muerte, de que nuestras vidas son los ríos que van a dar a la mar que es el morir, nos puede llevar a la angustia hipocondriaca propia del que se empeña en vivir a toda costa: sin fumar, sin beber, sin comer más que ensaladas, sin sal. Pero entonces la muerte a la que no queremos enfrentarnos nos pilla todos los días en un continuo sinvivir: todo grano se hace un cáncer y cualquier catarro agonía terminal.

Pues bien, si volvemos ahora a la contienda de las autoconciencias, veremos que, por lo general, terciando la muerte en el desafío, el que vence no es el más fuerte o el más habilidoso con las armas, sino aquel que va a la lucha habiendo aceptado eso que dicen que dijo Caballo Loco: ¡hoy es un buen día para morir! Por el contrario, es vencido aquel que huye. Pero ¿de quién? Cuentan de Federico II que salió galopando detrás de uno de los regimientos de su guardia que ante el empuje enemigo huía en desbandada, mientras furioso les gritaba: «canallas, volved, ¿es

que queréis vivir siempre?». Los no muy orgullosos granaderos, quizás otras veces heroicos, pensaban que aquel no era un buen día para morir. ¿Huían del enemigo? No, de la muerte. Pero como intentaba recordarles el sabio rey, de la muerte no se puede huir. (Por cierto, que no hay nada más mortal que un soldado en desbandada: en el pánico de una formación rota es donde se hacen, fuera ya de todo ritual, las verdaderas carnicerías bélicas.) Por eso, de quien verdaderamente huye el que ante la muerte no quiere enfrentarse a la última y más básica contradicción de su finitud, es de sí mismo.

De este modo, piensa Hegel, de esta lucha en la que la autoconciencia se ve puesta ante su definitiva contradicción, emergen dos formas básicas de autoconciencia. Una es aquella que al enfrentarse a esa contradicción que es la muerte por así decir la saca fuera, la exterioriza, y entonces a la vez la deja atrás al asumirla como propia. El verbo alemán que abarca ambas cosas: dejar algo atrás y al mismo tiempo guardarlo como lo que más íntimamente nos pertenece, es *aufheben,* que efectivamente podemos traducir como «asumir» y «superar» a la vez. Volveremos repetidamente sobre él, porque es la clave de la dialéctica. De este modo se convierte en «verdadera» autoconciencia. Por el contrario, si no se enfrenta a esa última negación, a la autoconciencia lo que se le queda dentro —valga la metáfora espacial— es dicha contradicción. Por seguir con metáforas, se le pudre entonces su propia raíz, y se hace falsa autoconciencia o —otro término icónico del discurso dialéctico— autoconciencia alienada.

Por el contrario, al enfrentarse a ella y ponerla fuera, la autoconciencia puede volver sobre sí en una reflexión en la que ahora se hace dueña de sí misma. El resultado de ese combate es la liberación y el señorío.

Millán Astray, fundador de la legión extranjera española, tenía fama de energúmeno. No vamos a entrar en los motivos de esa leyenda. Pero a mí me parece más obtuso no apreciar que es uno de los más finos pensadores que ha producido el entorno castrense, precisamente en el mismo marco de la postguerra mundial en el que Heidegger redescubre el ser-para-la-muerte

como condición del «decisionismo» existencial (*Entschlossenheit*) que nos libera de la derelicta inautenticidad y abre esa existencia en un proyecto de autorrealización (*Selbst sein können*). Por eso Millán Astray ofrece, en el poco atractivo marco de una guerra colonial, a la hez de Europa, un proyecto de dignificación, de auto-redención. Se trata de convertir supuesto desecho humano de inútiles y criminales, en «caballeros» legionarios. Y la condición para ello es convertirse, al firmar el enganche, en «novios de la muerte». Confluye aquí la idea de Nietzsche del «*lebe gefährlich*» —*vive pericolosamente!,* dicen los italianos—, bajo el lema «lo que no me mata me fortalece», de forma que el más radical peligro abre el camino hacia el «superhombre» como territorio a conquistar. Lasalle, legendario líder de la caballería ligera napoleónica, también lo expresa así: «el húsar que sigue vivo a los treinta, es una desgracia». Él consiguió a los treinta y cuatro traspasar por fin las puertas de la gloria, en Wagram.

Legionarios, húsares, toreros, himalayistas, pilotos de pruebas, son así arquetipos de un modo de vida para la que ésta no vale la pena si no se está siempre superando a sí misma desde su contradicción que es la muerte. Es como una droga: la vida vuelve sobre sí, reflexiona, se apropia de sí misma, sólo en el proverbial «hoy he vuelto a vivir». La ruleta rusa es la última degeneración de esta actitud existencial.

Mientras de este modo la autoconciencia se hace libre y señora de sí misma, veamos ahora qué pasa con la otra que en la lucha no se enfrenta a la muerte. Hemos visto cómo el señor, amante de la muerte, se apoya en su contradicción en ese camino hacia la apropiación de sí. Al final de ese proceso es señor y libre; se ha hecho un nombre, es un sujeto y tiene, ya veremos, propiedad. Es importante señalar que la contradicción no es por sí misma mala, sino verdadero camino hacia la mismidad del sujeto. Lo malo es cuando esa negatividad por así decir se consolida; lo que ocurre cuando el sujeto no se enfrenta a ella y se queda en falsa autoconciencia. Aparece entonces la figura del siervo. De él hay que decir que su posición no resulta inmediata-

mente de la victoria del señor, sino de su propia incapacidad para enfrentarse a la muerte. Contemporáneos de Hegel y receptores del mismo espíritu romántico son aquellos versos de Espronceda en *La canción del pirata*: «¿Qué es mi vida? Por perdida ya la di cuando el yugo del esclavo como un bravo sacudí». Quien pierde su vida la gana y se hace dueño de ella. Y a quien no, la vida que no se pone en juego en contraste con la muerte pretendiendo salvaguardarla a toda costa, se le hace vida que mantiene dentro de sí la propia contradicción: es vida que, decimos, no es vida; mejor, que es la vida de otro, una vida entregada a cambio de seguridad a la autoconciencia señorial.

Vemos aquí los contornos de la idea dialéctica de alienación. Viene de *alienum:* es la vida que, impedida su reflexión, se hace lo contrario de sí misma. Propiamente la alienación —Hegel habla de *Entfremdung*, extrañamiento, o *Entzweiung*, desdoblamiento— no es algo malo. Ya veremos que es parte esencial de la vida del Absoluto. Lo malo es bloquear en ese momento negativo todo el proceso dialéctico impidiendo el paso a la reflexión. Y eso ocurre cuando esa contradicción no se explicita, y entonces no se exterioriza y asume. Es así como el proceso reflexivo se bloquea y la alienación se consolida. Lo veíamos en el hipocondriaco, que por no estar dispuesto a morir, por no asumir la muerte, se está muriendo todos los días de cualquier cosa. Por el contrario, el lema reflexivo sería algo así como: «Ea, pues ya me he muerto; y ahora a vivir, que son dos días». Igual ocurre con el siervo: su afán de seguridad le lleva a entregar su autoconciencia a cambio de protección. Y entonces su vida pasa a ser la de otro, la de aquel a quien rinde homenaje.

La traducción de la *Knechtschaft* germánica a las lenguas romances nos ha llevado a hablar en la hermenéutica hegeliana del señor y el esclavo. Pero no es correcto. El esclavo es una figura del mundo antiguo que no pertenece a la historia occidental de la conciencia y la libertad. La esencia de la esclavitud es la violenta expropiación por el vencedor de la vida corporal del vencido. Por el contrario, la servidumbre, ciertamente en ese entorno de violencia que Hegel describe formalmente como lucha

de las autoconciencias (Hobbes habla de «estado de naturaleza»), surge de una relación contractual voluntariamente asumida: protección a cambio de reconocimiento y homenaje. Es el mutuamente beneficioso ayuntamiento de valientes y temerosos. Y así es la primera forma de integración de la sociedad, que da paso, desde las distintas edades de hierro, a las primeras estructuraciones de carácter feudal.

Una vez más, despreciamos estos arquetipos, propios, pensamos, de épocas felizmente superadas, a riesgo de no entendernos a nosotros mismos. Porque Hegel no habla aquí —aunque también— sólo de ciertos capítulos de la historia de Europa, sino de la dinámica formal de la conciencia en absoluto; también de la génesis, en cada caso, de la propia autoconciencia. Por eso, el proceso que lleva a esta estructuración feudal, además de para entender la historia, sirve para comprendernos a nosotros mismos. Aparte de que se repite en muy diferentes marcos. Despreciarla nos lleva a no entender, por ejemplo, el fenómeno de las bandas en sociedades marginales; o los efectos del terrorismo, cuando a cambio de ser dejados en paz asumimos «no hablar de política». Más sutilmente, ¿no entran los que pretenden una carrera política en verdaderas relaciones de servidumbre en la que elementos de militancia, homenaje al líder, lealtad al partido, y sobre todo rendición de la discrepancia, reproducen casi a la letra estas formas de trasferencia de autoconciencia que aquí describe Hegel? Es evidente: hablar de «barones» en este contexto es mucho más que una lograda metáfora periodística. Incluso en el mundo intelectual, tremendamente proceloso para quien se gana en él el sustento de sus hijos, ¡ay de ti si no entras al juego de las teorías y modos de expresión establecidos, en los que la servidumbre académica rinde homenaje a los consagrados señores de las letras, que son por cierto aquellos que en su día, arriesgando el ostracismo cultural, se atrevieron a decir, y sobre todo a pensar, lo que les dio la gana!

6. Jugando a la guerra

Hegel nos enseña aquí como la negatividad y la violencia pertenecen a la entraña misma del ser, y que desenvolverse en ella forma parte esencial de la historia del espíritu, incluso más allá de la circunstancialidad material de esa historia. Por causas que tienen que ver con ese desarrollo histórico, ya no vivimos, al menos no en general o masivamente, en sociedades que obligasen, en la lucha de todos contra todos, a una diaria confrontación con la muerte. Vivimos en el marco del Estado, y más o menos bajo el imperio de la ley. Pero incluso admitiendo que lo que Hegel describe forma parte de capítulos pasados de la vida del espíritu, ¿quiere decir entonces que hablar de valentía, honor, señorío, servidumbre y cobardía, supone recurrir a una retórica que debemos olvidar o incluso despreciar como resto de una época irracional y violenta?

Sería un tremendo error. Y ésta es una enseñanza fundamental de la *Fenomenología del Espíritu:* los momentos necesarios de su desarrollo, si es cierto que hay que pasar por ellos y dejarlos atrás, pertenecen a la esencia misma del espíritu. Por ello, superación no es sino negación de la negatividad de lo superado, y en absoluto su abandono y menos olvido. Todos son figuras del proceso de maduración que el espíritu guarda como esa memoria de sí que forma la base de toda autoconciencia. Despreciarlas es vaciarnos de nosotros mismos.

El ejercicio en la falange ciudadana, como en tiempos de Sócrates; la práctica de la equitación y la esgrima; ni siquiera el manejo de ametralladoras, cazabombarderos o fragatas, son ya necesarios en nuestro mundo para mantener libre la conciencia de nosotros mismos. Pero guardamos viva esa conciencia bélica como momento emergente de nuestra libertad de tres maneras. Primero manteniendo, como monumentos arquitectónicos o literarios, la memoria de los valientes que la hicieron posible. El Cid, Nelson, Gettysburg, los marineros de Krönstadt, Stalingrado, Teruel y Normandía, son momentos vivos de nuestra autoconciencia señorial y libre. Segundo, recreando artísticamente

esa básica emergencia de la autoconciencia libre, en la literatura, y recientemente, por ejemplo en el cine. Quien no sea capaz de vibrar con «la noche de San Quintín» de Shakespeare o con el discurso de Aragorn ante las puertas de Mordor, corre serio peligro de estar minusvalorando, si no despreciando, lo que son las bases formales de su libre autoconciencia. Y tercero jugando a la guerra.

La reciente pedagogía, creyendo poder dejar atrás la tradición de milenios, se ha empeñado en que los niños no dispongan de juguetes bélicos, pensando que así no se fomenta la violencia. Primero es inútil, como inútil era el intento de mantener a los niños alejados del sexo evitando «las malas compañías». Los niños juegan a pelearse y matar, si no hay otra cosa con la palma de la mano. Se expresa así la memoria milenaria que validó en el conflicto la conciencia de sí. Y es una memoria a la que una y otra vez hemos de recurrir cuando nuestra existencia sigue siendo esfuerzo y confrontación: con la naturaleza desatada (¡nada más violento que un bombero!), con los malos (hay veces que a un policía o a un soldado no les vale pedir las cosas por favor). Y sobre todo cuando esa autoconciencia no se mantiene sino con el sacrificio de la inmediata satisfacción, hasta el último extremo que es la muerte. Es cuestión entonces de ser señores de nuestros miedos, de nuestras insuficiencias; es cuestión de vencerse a sí mismo y de superar las propias contradicciones. Y para ello, afortunadamente, ya no hace falta ir a las Cruzadas o apuntarse a la Legión: basta con jugar… a esa guerra en la que originalmente se validó la autoconciencia, como el bien que vence al mal. Para ser Quijotes, libres y honorables, nos bastan los molinos de viento.

7. Glamour, autoconciencia y revistas del corazón

Visto lo que se refiere a la conciencia señorial hemos de considerar que también la servidumbre es un momento necesario en el desarrollo de nuestra autoconciencia, que no siempre es

valiente y victoriosa y de cuya historia forma también parte el homenaje y reconocimiento de la grandeza de otros. Así lo dice incluso la épica: ¡que buen vasallo sería si hubiese buen señor!

Veíamos que el contrato feudal es voluntario y bidireccional. Por eso el homenaje que reconoce al otro como señor no se arranca, y produce una simbiosis reflexiva de la que surge como un «nosotros» un sujeto compartido. D. Quijote y Sancho son el prototipo de esa síntesis. Por eso también el señor, si por un lado es autónomo, no por ello es desentendido y menos desconsiderado. Nobleza obliga, en efecto hasta la muerte en la protección de la comunidad servil. Pero hay más: si el siervo entrega al señor su autoconciencia es para de este modo ponerla a salvo de sus miedos y miserias. Y el señor está entonces obligado a devolverla como un absoluto en el que el siervo se pueda reconocer. Despectivamente nuestra conciencia burguesa llama a eso «fachada»; pero en la retórica feudal tiene el nombre de esa virtud que llamamos magnificencia. En efecto, el señor no sólo acoge en su castillo a sus vasallos en tiempos procelosos que requieren refugio y protección. Es también su obligación restituirles la autoconciencia transferida, por ejemplo, en efecto, en la forma de fachada del palacio que da prestancia a la plaza pública, en la cara de las monedas, en la belleza de las princesas y gallardía de los príncipes; en los ropajes, en las fiestas palaciegas a las que de lejos el pueblo se asoma. Llamar a eso ostentación e intentar reprimirlo o despreciarlo es un error burgués que la dinámica de la autoconciencia siempre corrige. Los americanos, por ejemplo, que fundaron su república en el consciente rechazo de la aristocracia, de Washington a Jackson y Eisenhower pasando por Grant y Teddy Rosevelt, difícilmente resisten la tentación de hacer presidente a un general victorioso, o de convertir en nuevo Camelot a una Casa Blanca habitada por una pareja, los Kennedy, tan bella por fuera como impresentable por dentro, pero en cuya brillantez toda una nación logró reconocerse a sí misma.

Y cuando no encuentra en la historia o en las altas magistraturas públicas el reflejo de sí misma, esa autoconciencia servil,

que quitando connotaciones peyorativas podemos llamar popular y castiza, se inventa un cielo de rutilantes estrellas en las que reconocerse. El *star system* cinematográfico y la industria del glamour que lo rodea, son, de nuevo, buen ejemplo de esta dinámica connatural al espíritu que busca en lo otro ponerse a salvo de sus contradicciones. Es un mundo de belleza y gallardía, de mansiones, fiestas y eterna juventud, del que, como en el cuento de Cenicienta, se alimentan los sueños y se mantiene viva la esperanza de un redentor milagro.

Por eso es un gran error pretender que «ellos» sean como nosotros. Y nos sentimos traicionados cuando vemos que aquellos en los que nos miramos envejecen, cobran comisiones, se emborrachan, evaden impuestos, se divorcian, o terminan ayuntando con quien podría ser nuestra vecina. Así no funciona. Y está por ver si, por ejemplo, pese a todo el esfuerzo de la conciencia servil por ensalzarlas, las viejas monarquías europeas, recuerdo de aquella original dialéctica del señor y el siervo, van a poder sobrevivir, no a la cultura burguesa, sino a un régimen de absoluta trasparencia periodística, en que al final se hace manifiesto que todos somos igual, a saber, de impresentables.

Pero más allá de este anecdótico repaso —que tiene por supuesto origen en mis reflexiones que no en la letra del discurso hegeliano— lo que nos interesa como conclusión es señalar cómo estos momentos necesarios en la historia de la experiencia que la conciencia hace de sí como emergente absoluto, si por una lado se suceden y superan unos a otros en el proceso de su maduración, por otro se mantienen como el recorrido hacia sí que la reflexión guarda. Señorío y servidumbre, valentía y homenaje, audacia, glamour, ensueño; princesas que besan sapos y san Jorges que liberan doncellas del oprobio, son también, además de memoria de nuestro origen, momentos siempre vivos de la conciencia de nosotros mismos. Insisto, no hay ninguna sabiduría ni ilustración en el desprecio de lo que en el fondo de nosotros fuimos… y siempre seguimos siendo.

8. Trabajo y autoconciencia

Siguiendo ahora en nuestra narración el curso de ese desarrollo, veamos, dejando al señor de lado, cómo sigue la vida del siervo, que va a resultar, contra toda apariencia, mucho más interesante, para llegar a ser verdadero vencedor en esta historia. Se trata del paso de la servidumbre a la burguesía.

Veíamos que el siervo se queda con su contradicción dentro, en una alienación consolidada, que prolifera ahora en múltiples paradojas que reflejan esa básica contradicción. Ya hemos visto las que resultan de esa trasferencia de autoconciencia en la que la popularidad servil hace del mundo señorial un paisaje de ensueño. Hay otras. Por ejemplo, el siervo, que entrega su autoconciencia por ser incapaz de enfrentarse a la muerte, ahora lo primero que hace es prestar al señorío servicio militar, en el que de nuevo se enfrenta a la muerte de la que huía. Pero no como resultado de una decisión libre, sino mandado y conducido por otros, en cuyo nombre combate y a cuya gloria sirve. Convertido en «carne de cañón» el siervo ya no muere, meramente «causa baja» en un estadillo, como lo que es, combatiente anónimo convertido en número: «soldado desconocido».

Pero el destino del siervo al que le conduce la básica contradicción de no ser sí mismo, es más bien enfrentarse, no con la muerte, sino con la naturaleza en su más concreta materialidad. Pero la naturaleza no es para él, como para los señores, un espacio bucólico y cinegético, un *locus amenus* (eso es la naturaleza para aristócratas como Garcilaso). Es más bien la tierra o «gleba» a través de la cual está ligado al señor que la posee y al que presta su servicio como trabajo. La misma tierra, que es para señor «dominio», el marco de su nombre y apellido, es para el siervo negatividad, miseria, esfuerzo, temprana vejez y muerte. El siervo, como el hipocondriaco, no queriendo morir de una vez, se muere poco a poco, cada día. La naturaleza, como era para el señor el combate, es para él otra forma de aniquilación, vida que no es vida, la muerte… lenta. Y además anónima y sin honra.

Pero aquí empiezan a ocurrir maravillas dialécticas, en la sorprendente dinámica, en el juego de las contradicciones. Porque fijémonos ahora: el señor se enfrenta a la muerte como una contradicción genérica y abstracta de su autoconciencia. El siervo, por el contrario, se ve obligado a enfrentarse en forma de naturaleza a esas contradicciones *en concreto*. Lo que le amenaza es el frío, el hambre, la sequía, la inundación. Y entonces su vida, en la medida en que sobrevive, se hace también lucha, contra esas amenazas concretas. Esa lucha cotidiana contra la agresión natural, cuyas armas son la azada, el hacha, el dique, la acequia, el molino, el arado, la yunta y el carro, se llama ahora «trabajo».

Hoy en día, de forma poco respetuosa con la historia de las cosas, llamamos trabajo a cualquier cosa que requiera un cierto esfuerzo o, decimos ahora, *stress*: desde la reunión de un consejo de administración o la discusión de una comisión parlamentaria, hasta dar una clase o escribir estas páginas. Con toda razón, a quien de verdad trabaja en una mina, pescando cangrejo en el Mar de Bering, o en un invernadero de Almería, que los señoritos —que ya no señores que se ganaron la vida luchando— posemos así de «trabajadores», les parece un ridículo sarcasmo. El trabajo es esencialmente corporal, conlleva «sudor de la frente» y supone una física confrontación, una *Auseinandersetzung,* con la naturaleza material. El paradigma visual es picar piedra, cortar leña, arar, ni siquiera con tractor, sino empujando con las mulas la vertedera, y segar bajo el primer sol del verano.

Es importante señalar este carácter físico y material del trabajo, porque, si no, no se entiende cómo el resultado del trabajo es la trans-formación de la naturaleza, que pasa de ser resistencia y negatividad a convertirse en cultivo y cultura. Y de este modo también pasa de amenaza a medio de nuestra propia existencia. El trabajo supera, pues, el carácter alienante de la naturaleza, y la convierte en espacio de reflexión por medio del cual el trabajador puede subvenir a sus necesidades. El mismo torrente que ante la impotencia del campesino arrasa en prima-

vera las cosechas de la vega, se convierte mediante diques, acequias y molinos en colaborador de su esfuerzo, y así en poder propio y riqueza adquirida.

La naturaleza era originalmente contradicción y límite. Mediante el trabajo se convierte primero en medio y luego en ilimitada fuente de autoproducción, en fecundidad infinita puesta al servicio primero de la manutención y al final de un potencialmente infinito bienestar. En el contexto feudal ocurre esto en tierras de especial dureza y amenaza, como son los valles alpinos, que se hacen espacio de *Freibauers;* también en las «extremaduras» o tierras que limitan con naturales enemigos, como los moros en Iberia o los eslavos en el Oriente germánico. Surgen así los fueros pueblos, las «Villanuevas» y «Villafrancas», en las que el trabajo poco a poco genera, además de manutención, manumisión y libertad. «Villano» deja de ser un término de deshonroso servicio, para hacerse, por los fueros, fuente de derechos logrados por el propio esfuerzo. Surge así en el mundo anglosajón *the homestead principle*, por el que, mezclando el trabajo con la tierra —dice Locke— el que la ara y explota se adueña de ella. Deja de ser la gleba que liga el esfuerzo al señorío ajeno y se convierte en medio que asegura la libertad y nos hace señores de la propia residencia: *my home is my castle.*

Este principio es vital para entender el desarrollo de la libertad en las colonias anglosajonas, en las que, proverbialmente en los Estados Unidos, la frontera, *the range*, genera población de *rangers*, que con la azada en una mano y el rifle en la otra, crean el paradigma del *self made man.*

Pero para nuestro intento de esclarecer las estructuras formales del espíritu, más interesante que esta indefinida e ilimitada apropiación de la naturaleza típica del Nuevo Mundo, es el conflicto entre dos concepciones de la libertad, de la dignidad (señorío) y la autoconciencia, que se da en la vieja Europa. Porque, mientras el siervo asegura con su trabajo la transformación de la naturaleza en medio de reflexión y autodeterminación, veamos qué sucede con la original conciencia señorial.

El siervo se ha enfrentado en el marco de la naturaleza material con sus contradicciones y en último término con la muerte de forma «concreta», e igual de concretos son los resultados de su esfuerzo convertidos ahora en mediaciones de su reflexión: alimento frente al hambre, calefacción frente al frío, techo contra la lluvia, y medios de transporte contra el espacio; también hijos y descendencia contra el tiempo y la muerte. La apropiación de sí y del medio natural de su reflexión, resulta también concreta y real, es decir, se refiere a las cosas (*res*) que cubren sus necesidades, especialmente al suelo que rodea su vivienda (*homestead*) y que es necesario para su sostén. Por el contrario, el señor, en la lucha de las autoconciencias que caracterizaba a los «tiempos oscuros», se enfrentó a la muerte en abstracto, y la libertad que gano con ella es igualmente genérica. Ello quiere decir que, muy consciente de su dignidad, esa autoconciencia señorial desprecia el trabajo como algo servil, pero no se sostiene en concreto sino sobre el esfuerzo de los que le rinden homenaje (y reconocen, también en abstracto, su señorío), pero que en concreto subvienen con contribuciones y gabelas a sus necesidades. El señor se ve así dependiendo del trabajo del siervo.

Mientras en una sociedad violenta e insegura el siervo siga necesitando para la fecundidad de su esfuerzo de la protección y valentía del señor, el contrato feudal funciona. Pero la general pacificación de territorio y convivencia, en un mundo en el que la guerra pasa a convertirse en juego de torneos y airosos poses de esgrima, la aristocracia viene a ser vacía memoria de sus pasadas glorias, pierde su sentido, y su autoconciencia se hace falsa justo en el espacio material, definido por el trabajo, en el que ahora se juega su existencia. Surge así el paradigma del señor que, recordando a sus antepasados, en su lóbrego caserón solariego pasa frío; cuya olla «de algo más vaca que carnero, salpicón las más noches, duelos y quebrantos los sábados, lentejas los viernes…», se nutre de rentas cuyos derechos se pierden en la noche de tiempos procelosos, y son cada vez más difíciles de cobrar. Llevará luego su tiempo, cierta lucha, y alguna sangre en

los cadalsos de Francia. Pero la revolución, cuando de la caballería ya queda sólo la literatura, está ya hecha, en el ridículo, eso sí grandioso todavía, que describe Cervantes.

Permítaseme que, de forma un poco teatral, ilustremos la diferencia entre las autoconciencias caballeresca y burguesa, del antiguo y nuevo régimen, que se produce delante de una puerta, o, de nuevo, delante de cualquier paso estrecho. Para la autoconciencia abstracta es muy importante definir los derechos de prelación, de forma que ante dicho paso se organiza una procesión en la que se pone de manifiesto la estructura formal de la autoconciencia colectiva, en la que cada individuo recibe su dignidad de la posición que los otros le reconocen. Una alteración de esos estructurados «derechos de paso», puede dar lugar a accidentes del protocolo en los que alguien puede sentir lesionada su dignidad. Muy al contrario, delante de una puerta, del ascensor por ejemplo, los burgueses se pelean, a veces con cierta teatral vehemencia, por ceder el paso a todos, hasta posiblemente quedar el último. Contra toda apariencia no hay en ello humildad alguna. Antes bien se refleja en esa actitud cierta arrogancia, propia de una autoconciencia que, definitivamente superadas, y en concreto, sus contradicciones, se sabe autosuficiente, fundamento de sí misma, y no depende sino del sustento que ella misma se da: en forma de propiedades, no reconocidas, sino conocidas por todos, de ahorros materializados en cuenta corriente, y en suma de la posición social que ocupa en virtud de los servicios que por su ciencia, profesión u oficio presta a la sociedad. Yo no dependo de vosotros, sino vosotros de mí, de mi esfuerzo y mi trabajo: este es el lema en el nuevo escudo, ya no de armas, de los nuevos señores burgueses, que empezaron siendo siervos y se emanciparon a sí mismos con dicho esfuerzo.

9. La esencia histórica del Espíritu

Todos estos análisis —en los que me independizo en no escasa medida de la letra hegeliana— tienen un punto anecdótico, y lo mismo sirven para interpretar ciertos aspectos de psicología

evolutiva, para entender fenómenos sociales o para comentar películas del oeste; aunque, a su vez, todo eso sirve también para ejemplificar con cierto desenfado hermenéutico las teorías filosóficas de nuestro autor. Pero más allá de la anécdota, sí es cierto que para Hegel es del máximo interés ligar una «teoría general de todas las cosas» que busca el esclarecimiento del Absoluto, con ciertos pasajes especialmente significativos de la historia de Occidente en los que ésta se muestra como emergencia de la libertad en el tiempo. De alguna forma, la función que cumple para Aristóteles la ontología, para el de Aquino la teología, la lógica geométrica para Descartes, o la ciencia natural para Kant, es función que cumple para Hegel la filosofía de la historia. El desarrollo en el tiempo, como historia, de la experiencia de la conciencia, es la guía, más allá del tiempo, de la «Fenomenología del Espíritu» que quiere ser también discurso omniabarcante, saber absoluto del Absoluto. Esto es importante no olvidarlo, porque una filosofía de la historia no es una glosa más o menos especulativa (en el mejor sentido idealista) de ciertos acontecimientos por importantes que estos sean, como el feudalismo, el nacimiento del espíritu burgués o el paso revolucionario del antiguo al nuevo régimen. La filosofía de la historia no es un suplemento más o menos orientativo que se añade a, y cuya verdad depende de, una historia, por así decir material, que se hace sin ella. Si así fuese, la teoría hegeliana, como el marxismo que pretende continuarla justo en este sentido de un materialismo histórico, difícilmente podría defenderse de la acusación de ser una, más o menos evolutiva, etnografía eurocéntrica. Por eso conviene no olvidar que, pese a todo, se trata en estos acontecimientos efectivamente de ejemplos, porque lo que aquí está en juego es la estructura formal misma del Espíritu —ahora con mayúscula— que es la esencia de todas las cosas. Y entonces sí, esa estructura básica se muestra lo mismo en los afanes de un chaval que quiere ser torero, que en la dinámica comercial de las revistas del corazón, que en las hazañas de las Cruzadas, que en los decisivos acontecimientos de la Revolución Francesa. Y es ahí,

ahora como saber del Absoluto, donde la *Fenomenología del Espíritu,* la historia de la experiencia de la conciencia, se convierte en *Ciencia de la Lógica.*

Capítulo III

LA CIENCIA DE LA LÓGICA

O EL TREMENDO PODER DE LO NEGATIVO

1. El Ideal de la razón

Como ya hemos señalado, por esencial que sea la influencia del criticismo y la moral kantianos, el idealismo alemán, al menos en sus grandes desarrollos sistemáticos que van especulativamente más allá del romanticismo, no se entienden si no nos damos cuenta de que sus teorías siempre miran con el rabillo del ojo, por así decir como término de comparación, a la monumental obra de Spinoza. De algún modo, la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling y ahora por supuesto *La ciencia de la lógica,* se presentan, frente al sistema de la naturaleza y la filosofía de la Substancia de Spinoza, como un alternativo sistema de la libertad y teoría del sujeto. Pero, eso sí, sin ceder un punto en las exigencias de astringencia lógica que plantea esa comparación con la *Ethica more geometrico demonstrata.*

Siento decepcionar a mis muchos colegas germanófilos que dedican tan brillantes y sesudos trabajos a glosar, comentar y exponer los puntos centrales de esas grandes obras sistemáticas. Me temo que la mayoría pondrán en cuestión mi competencia comunicativa en estos asuntos. Pero a mi edad ya puede uno permitirse ciertos lujos, y me atrevo a afirmar que el resultado de ese seguidismo spinoziano es en todos los casos mencionados una catástrofe, no tanto especulativa cuanto por así decir comunicativa. Nuestros autores logran unas obras que no hay quien las entienda. Y menos que nadie ellos mismos, por ejemplo Fichte y Schelling, que, el uno en su más bien corta y el otro en su larga vida, ofrecieron sucesivas reformulaciones de proyectos que en su primera edición ya se presentaban como definitivos. Si lee las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad*

humana y los objetos con ella relacionados, uno tiene cierto derecho a preguntarse si Schelling (cuyos primeros escritos son una muy clara y didáctica recensión de la *Doctrina de la ciencia*) estaba ya entonces en sus cabales, al menos especulativamente hablando. A Hegel, recuerdo, lo salvaron del marasmo sus adolescentes alumnos de Núremberg.

Y el caso es que esta debacle era previsible, pues no es sino penitencia por un pecado que Kant había explicado muy claramente por qué no se podía cometer, a saber, porque una mente finita no puede cerrar en una teoría de lo Incondicionado la síntesis de las ideas trascendentales de la razón. Toda la teoría kantiana descansa sobre dos supuestos básicos. Uno es que la facultad intelectual que nos permite constituir objetos racionalmente descriptibles, depende de una actividad sintética pura a priori, esto es, independiente de la experiencia, propia de un Yo que en todo lo que piensa, y de ahí esa capacidad de unificar sus contenidos, se piensa a sí mismo. Y el otro supuesto es que esa incondicionada actividad está sin embargo ligada a las condiciones sensibles de esa experiencia. Se da entonces la paradoja de que la experiencia en la que surgen esos objetos (por un lado sensible y pasivamente recibidos y por otro activamente unificados a priori como algo pensable) tiene, por así decir, una dimensión incondicionada y en cierta forma infinita —pensamos los objetos bajo condiciones a priori de validez universal— y otra condicionada y finita, sometida a espacio y tiempo y a las condiciones de las diversas formas de juzgar, y dependiente de las modificaciones fácticas, sensiblemente modificadas, de dicha experiencia. Para que se entienda: cuando calculamos, por ejemplo, el curso de los planetas, pensamos las cosas como Dios las ve, pero sólo en el marco de lo que nosotros aquí y ahora percibimos. Y eso, concluye Kant, no nos permite decir lo que las cosas *en sí mismas, en absoluto,* son. Porque eso, en efecto, sólo Dios lo sabe. Para nosotros son sólo fenómenos objetivamente estructurados según nuestro modo de pensar (que es básicamente el modo de mantener la conciencia de nosotros mismos en medio de esas cosas que sensiblemente percibimos).

Eso, concluye Kant, supone una doble escisión, que es signo de nuestra finitud. Por un lado sólo conocemos las cosas relativamente, como objetos sometidos a las condiciones subjetivas de la experiencia. El ser como absoluto se nos escapa (al menos relativamente) más allá de sus límites empíricos. Y por otro lado, la actividad sintética, pensamiento puro y fuente de esa síntesis experiencial, en su carácter incondicionado también se escapa, ahora por el lado del sujeto, a las condiciones finitas de dicha síntesis. Por esta razón, el yo (me) pienso en absoluto (*überhaupt*), si bien acompaña a todas mis representaciones, no se identifica con ninguna ni con la suma de todas ellas. Y por eso, en lo que conozco, aunque la autoconciencia es la última condición de posibilidad de ese conocimiento objetivo, no puedo conocerme a mí mismo como objeto. Tanto el ser de las cosas como el propio Yo se escapan, pues, a la experiencia objetivante, por razón del carácter finito de ésta.

El problema ahora es que, en efecto, el foco incondicionado a priori e infinito del que procede esa síntesis —si queremos: esa chispa divina sin la que eso que llamamos experiencia no sería posible— efectivamente no se conforma con su ejercicio empírico y finito. Razón por la cual continúa ejerciendo su actividad más allá de los límites fácticos de dicho ejercicio. Se generan así unos peculiares conceptos (formas de pensar lo diverso como uno) que Kant llama propiamente ideas y que atribuye al ejercicio de la razón. Son conceptos totalizadores de la experiencia, que, por así decir, por un lado la proyectan al infinito, y por otro la enmarcan o sitúan en una referencia universal. Estos conceptos son tres, y sólo tres, pues surgen según las posibles dimensiones de la experiencia. Como su totalización en tanto que esa experiencia es externa, es decir, como totalidad de las cosas, surge así la idea de mundo. Como su totalización en tanto que es interna, es decir, como totalidad de toda posible representación subjetiva, surge la idea de alma. Y como totalidad de ambas totalidades, esto es, como totalidad de lo que es y a la vez piensa y es pensado, tenemos la idea de todas las ideas o la idea de Dios.

Ahora bien, es evidente que bajo semejantes conceptos no se subsumen intuiciones, de modo que no constituyen objetos. Ningún sujeto, por razón de su finitud, ha visto todas las cosas. Y nadie mantiene en una actual identidad reflexiva la pluralidad empírica de sí mismo. Por la misma razón, que es la finitud de la humana experiencia, ni ha visto a Dios, ni en Él cómo son todas las cosas y quién soy en verdad yo mismo.

Por lo demás, está claro que esta imposibilidad de convertir en objetos mundo, alma y Dios, tiene que ver con la insuperable escisión entre sujeto y cosa en sí, entre pensar y ser, a la que antes nos referíamos. Escisión que se sanaría si pudiésemos pensar y tener experiencia de Dios y en Él de todas las cosas y de nosotros mismos.

Sin embargo, esta última síntesis, que no podemos realizar, es por otra parte, algo formalmente exigido por el carácter incondicionado, en cierta forma infinito, trascendental, dice Kant, de nuestra razón. Por eso, aun renunciando a su última realización en una teoría (y a la vez intuición o *visio*) de todas las cosas, esa última síntesis, el «idealismo» como absoluto irrenunciable, se mantiene como condición necesaria de nuestra forma de pensar en lo que Kant termina por llamar el «Ideal de la razón pura».

Pero un «ideal» no es una idea. Y de ahí se sigue el «idealismo», no como un «sistema» de la razón, sino, en efecto, en un neo-socratismo, de nuevo como saber que se busca y no se tiene, como un proyecto expansivo e interminable, que nunca se cierra y que va siempre avanzando por delante de sí mismo, en la forma de deber moral o también como discurso poético que quiere (y no puede) desvelar lo Incondicionado en los fragmentos de un origen tan absoluto como irrecomponible.

Esta es la vía, a mi juicio la correcta, por la que los románticos de Jena: Fr. Schlegel, Novalis, Schleiermacher, a la vez recepcionan y continúan el pensamiento de Kant. Porque él sentencia precisamente la imposibilidad de superar reflexivamente la facticidad en una intuición racional de la Substancia, de la esencia de todas las cosas, en la que llegásemos a conocer éstas *sub spe-*

cie aeternitatis. Y lo mismo, por el lado del sujeto, declara inviable que la búsqueda del fundamento, de lo absoluto, se cierre en una intuición intelectual de un absoluto Yo. El conocimiento absoluto del Absoluto es tierra prometida a la que estamos llamados y de la que estamos desterrados a la vez. Como bien vio Platón éste es el drama filo-sófico de nuestra (en cierta forma infinita) finitud.

2. El origen socrático de la dialéctica

Fichte, pese a sus intentos sistematizadores en *La doctrina de la ciencia,* se da cuenta del problema: de que el Yo, que frente a la Substancia spinoziana tiene que ser puesto (se pone a sí mismo) como absoluto reflexivo, es sólo fundamento pensado en abstracto y como indeterminado. El yo, por así decir real, del que tenemos experiencia está, por el contrario, fácticamente determinado y condicionado por un No-yo que tiene enfrente como naturaleza. Somos, pues, y eso es lo que verdaderamente existe, un Yo en medio de cosas (*Dinge*); un Yo que tiene que recuperar su libertad (*Unbedingtheit*) en un acto de reflexión pura, que es sin embargo imposible para nuestra finitud. Por ello, esa infinitud que desde nuestro fundamento reflexivo se reclama como Absoluto, tiene más bien la forma de una exigencia moral, de auto-liberación por un lado, pero por otro de transformación del mundo en reflejo de nuestra libertad, como marco de esa autodeterminación. Sin embargo, Fichte no acaba de tomar conciencia del alcance que esto tiene. Pues exige la renuncia a realizar esta exigencia en la forma de un sistema teórico. Antes bien, el kantiano Ideal de la razón pura se convierte en mandato de la razón práctica. Y de ahí, de nuevo, la conclusión de los románticos: el idealismo ya no se realiza como «doctrina de la ciencia», sino que es compromiso transformador del mundo y de la naturaleza, desde la condicionada necesidad fáctica a la libertad que veremos en él realizada cuando el mundo y la sociedad sean reflejo de lo que somos y podemos querer ser como sujetos morales. Esa reflexión no es intuición sistemática, mucho menos

more geometrico demonstrata, sino la historia infinitamente abierta en el tiempo de nuestra emancipación; la historia en la que llegamos a ser nosotros mismos.

¿Y por qué este rodeo? Pues porque Hegel, distanciándose de lo que él considera un descarrile romántico que deja el pensamiento al albur de la poesía y del voluntarismo moral, quiere volver a una interpretación estrictamente spinoziana del idealismo. Y por eso, tras la *Fenomenología del Espíritu*, que ciertamente recoge el carácter histórico, ligado a la finitud, de un Absoluto que es, como tal Espíritu, desarrollo de sí mismo, se empeña ahora en pensar en absoluto el Absoluto mismo en una —para que quede clara la distancia respecto de los desvaríos románticos— *Ciencia de la lógica.*

Sin embargo, Hegel es bien consciente de las dificultades que la tan citada finitud —señalada por Kant y experienciada por toda conciencia en el fondo de sí misma— plantea a este proyecto de restauración neo-spinoziana del idealismo. Y es aquí donde aparece la palabra mágica: dialéctica, y alcanza su cumbre la genialidad del filósofo suabo.

Dialéctica en la antigüedad, frente a la retórica que era el arte de los discursos persuasivos, es el método de los discursos que pretenden el acuerdo de los dialogantes en la verdad de las cosas. Tiene por tanto por objeto establecer, más allá de la apariencia, lo que esas cosas son.

El caso es que en la historia de este concepto tienen especial protagonismo a lo largo de la antigüedad las escuelas neoplatónicas o académicas, más que las peripatéticas o aristotélicas. Señalarlo es importante, porque los aristotélicos entienden que la verdad del discurso depende de procesos de abstracción por los que se pasa de la observación empírica a conceptos universales que luego se combinan en juicios y silogismos. Esta combinatoria se sigue de unas reglas lógicas válidas para todos, en las que prima el principio de identidad —más estrictamente de no-contradicción— formal. De este modo el discurso alcanza ese estado de episteme en el que se sitúa, por así decir, en un espacio abstracto, consistente consigo mismo, que es independiente de su

génesis histórica. La verdad se establece entonces «más allá de toda controversia».

No ocurre así con los dialécticos neo-platónicos que, como indica la etimología del término, mantienen formal y efectivamente la memoria de los orígenes socráticos, fácticamente dialógicos, del proceso discursivo de acceso a la verdad; de modo que este proceso incorpora justo la discusión y controversia, la contradicción de sus formulaciones, la falsedad misma, y en último término la negatividad lógica. El discurso no se sitúa en un espacio absoluto, sino que justo parte de la relativización de sí mismo. Sólo sé que no sé, es su oráculo original. De este modo, y porque entiende que el sujeto que pretende acceder a la verdad es un mortal, la dialéctica es el discurso propio de la finitud humana. Pero ello —y esto es importante— sin rendir su pretensión de mantener el camino discursivo abierto hacia una verdad absoluta que se sigue buscando. Se trata de la famosa búsqueda de las definiciones, que no son para Sócrates, como lo serán para los peripatéticos, proposiciones categóricas, sino aquello en lo que, más allá de sí mismo, el discurso termina (-ría). Esa definitiva definición sería efectivamente el fin que clausura (-ría) el discurso, si no fuese justo aquello infinito con lo que todo discurso limita, mostrándose, por lo mismo, limitado, relativo e insuficiente. Toda la tradición platónica en la que se origina la dialéctica, parte de la comprensión de que lo que define un discurso como verdadero no cabe en el modo limitado de dicho discurso. Pues bien, eso absoluto, respecto de lo cual los discursos son relativas opiniones, es, dice a continuación Platón, la idea. Ella sí es idéntica consigo misma. No así el proceso por el que accedemos (sólo relativamente) a ella desde las apariencias sensibles, cuyas insuficiencias y contradicciones señalan, más allá de esa apariencia, el camino hacia lo que en sí y por sí mismo verdaderamente es. Es muy sencillo: qué sea la verdad, la justicia, el bien, tiene que ver con nuestra experiencia del error, del atropello y del mal. De modo que esa experiencia de lo limitado tiene que ver con el paso al límite ideal que define lo real.

La clave, pues, del método dialéctico está en convertir su propia insuficiencia, su negatividad interna, en escalón por el que, dejándolo atrás en su provisionalidad, ascendemos hacia la verdad. La crítica que pone al descubierto esa insuficiencia, no es entonces externa al proceso, sino el verdadero motor que lo hace avanzar más allá de sus límites. No es complicado, así funciona la vida misma: *trial and error* es el camino de lo finito hacia la superación de sí mismo. La constante refutación de sus resultados siempre provisionales, y su refutabilidad por principio, es la clave de todo discurso científico. Si Popper, además de ser un genio, hubiese sabido un poco más de filosofía, no hubiese producido las barbaridades que escribió sobre la dialéctica.

Sin embargo, queda aquí una cuestión pendiente que va a ser decisiva para entender el sentido final que la dialéctica asume en su paso del mundo clásico al moderno y sobre todo a la filosofía contemporánea a partir de Hegel. Para Platón la dialéctica es un método, esto es, un instrumento por el que el pensamiento finito aprovecha su propia negatividad, sus errores, la crítica de sus provisionales y siempre relativas opiniones, para, por así decir, volver esa negatividad contra sí misma, impedir al pensamiento consolidarse en su propia finitud y encerrarse en un mundo de apariencias, para, al contrario, proyectarse al infinito, más allá de sus propios límites, hacia la contemplación de las ideas. Pero Platón no dialectiza lo ideal, que queda a salvo del finito proceso por el que, sólo relativamente, lo alcanzamos. Por eso esa relatividad no afecta a la idea, que sigue siendo la cosa «misma», lo absoluto, *ousía,* substancia. No olvidar esto va a ser esencial para entender la profunda transformación que va a sufrir la dialéctica en Hegel: de método por el que el pensamiento finito se supera a sí mismo y trascendiendo sus límites accede relativamente a lo absoluto, pasa a convertirse en la esencia misma del ser, con el que el mismo pensar se identifica en el proceso que esclarece dicha negatividad. La dialéctica deja de ser un método, o el camino que va de lo finito a lo infinito, y se convierte en la vida misma del Absoluto. Recorrer ese camino de la insuficiencia, del error y el fracaso, ya no será un accidente de la

finitud, sino la actividad esencial del Absoluto, que a través de sus internas contradicciones, explicitándolas y superándolas, se revela y manifiesta a sí mismo.

3. La dialéctica: de Kant a Spinoza

Aparte del sentido clásico-platónico de la dialéctica, para Hegel es más cercano el empleo que hace Kant de este término, cuando, una vez descrita la función de las estructuras trascendentales de la razón, pasa a criticar las disfunciones que se derivan de su mal uso. En la sección titulada «Dialéctica trascendental» es donde Kant convierte en verdadera crítica del conocimiento —más bien de la tradición filosófico-metafísica anterior a él— toda la «analítica» en la que ha puesto al descubierto esas citadas estructuras. Éstas son las que permiten una síntesis a priori de la experiencia y así la organización de dicha experiencia en complejos objetivos inteligibles y, sobre todo, racionalmente descriptibles mediante juicios sintéticos, es decir, referidos a la experiencia, y a priori válidos para el sujeto de toda experiencia posible; por ejemplo los juicios propios de las ciencias naturales. Para el correcto funcionamiento de esa síntesis, es ahora de la máxima importancia que los conceptos que genera a priori esa actividad sintética no vayan más allá de su uso trascendental según el cual sirven para subsumir, universalizar y someter a reglas lógicas las intuiciones sensibles a las que toda experiencia ha de referirse. Por eso, como ya hemos señalado, el problema surge con aquellos conceptos totalizadores —el mundo, el alma y Dios— propios del uso de la razón, pero que requerirían para constituir objetos de una experiencia igualmente infinita. El problema surge, dice Kant, cuando hacemos un uso no trascendental (meramente organizativo y regulador) sino trascendente de esas ideas de la razón, y suponemos que a ellas corresponden objetos con existencia real más allá de toda intuición sensible. Surgen así pseudo-objetos imposibles —el mundo, el alma y Dios, no como ideas sino como «cosas»— y la razón cae en contradicción consigo misma —antinomias y paralogismos— tan

pronto intenta describir predicativamente —decir el ser— o demostrar la existencia de esos objetos que no pueden ser (a saber, objetos).

Aquí «dialéctica» no tiene las connotaciones «simpáticas» que resonaban en la tradición neo-platónica. Sencillamente la dialéctica de la razón pura señala los límites que la razón, efectivamente, no puede traspasar sin contradecirse a sí misma. Y Hegel es muy consciente de que intentando recuperar la otra idea antigua de dialéctica en el contexto de una teoría de la subjetividad, está desatendiendo las advertencias kantianas para, por así decir, aventurarse en territorio comanche especulativo. En un doble sentido: pretendiendo alcanzar, no sólo un saber del Absoluto —eso los platónicos lo consentirían si se asume el coste de relativizar ese saber—, sino un saber que sin renunciar a su carácter científico quiere también ser del Absoluto un *absoluto* saber. Eso tiene otros costes; el fundamental de ellos, veremos, es el nihilismo. Aunque de eso ya hablaremos; también de si Hegel está de verdad dispuesto a asumirlo.

Pero, ¿qué es el Absoluto? Por aportar una definición abstracta, que ya veremos significa bien poco, el Absoluto es la totalidad auto-incluida de las cosas que no deja nada fuera de sí o que sólo limita consigo misma. Sin embargo, no hay que ser excesivamente puntilloso: lo interesante de esa noción es que, como decía Aristóteles del ser, se dice de muchas maneras. Absoluto es, sea eso lo que quiera, el Universo, o Dios. La Substancia spinoziana, que es, según queramos, *sive Deus sive natura*, sirve también. Fichte lo caracteriza designándolo pronominalmente como un Yo, o como sujeto que actúa por sí mismo. Para Kant es en cierta forma absoluta, como actividad pura incondicionada, la conciencia que en sus contenidos cognoscitivos se piensa sólo a sí misma; y es así autoconciencia. Para Aristóteles es absoluta la substancia, aunque no como Absoluto sino en su designable pluralidad (*tode ti*). Ésta es *horistón,* lo en sí separado; pero también incluye reflexivamente en sí misma a sus modificaciones accidentales, y es entonces sujeto o *hypokeimenon*.

Pero Hegel va a ampliar el elenco de posibles «absoluteces»: absoluto es el señor frente al siervo, o el individuo ya burgués que se mantiene a sí mismo. Es absoluto el Estado en el ámbito del derecho. El arte es representación de ese Absoluto, la religión su reconocimiento y adoración; y la filosofía, por fin, comprensión de lo que definitivamente es. Y más cosas: el amado es absoluto para el amante; el matrimonio y la familia constituyen el nuevo absoluto que surge de la relativización de ambos. Es también absoluto el dinero que integra todas las cosas como mercancías. Y así tantas cosas cuya comprensión dependerá a la postre de su desarrollo dialéctico.

Pero es verdad que, a riesgo de simplificar, pero no mucho, podemos decir que, de una u otra forma, *prima facie* el Absoluto es eso que en general llamamos Dios y que más técnicamente en su singularidad omniabarcante Spinoza llama la Substancia, como aquello que es sin más límite que sí mismo. Perfecto, acabado en sí, redondo por tanto, había dicho Parménides que era, ya al comienzo de la filosofía. Y como tal, excluyendo toda alteridad, es también idéntico consigo mismo, inmutable; pues no tiene otra forma posible de ser, dice Parménides, ya que su única característica es el ser con la absoluta exclusión de su posible negación. Que el ser es y el no ser es nada, es lo que básicamente podemos decir de él. Puesto que, siendo actividad que sin objeto exterior revierte reflexivamente sobre sí misma, ese ser es pensamiento, de sí, *noesis noeseos*, completa Aristóteles.

Fin, punto, se acabó: así de corto es el discurso onto-teo-lógico, meta-físico también; más allá de lo que se mueve, nace y muere, bulle, se azora y angustia; por encima de la naturaleza, de lo que existe en su fútil ser y parece accesible a un falso pensamiento enzarzado siempre en las apariencias. De un lado, pues, lo lógico, pensable pero inimaginable, idéntico; de otro lo contradictorio, diverso, pero eso sí, representable y tan percibido como incomprensible. Episteme y doxa, el saber y la opinión, corresponden así al ser y la nada.

Como modelo para Hegel, Spinoza quiere pensar que estos dos mundos —en la terminología cartesiana del siglo XVII, el del

pensamiento y el de la extensión— no son tales dos, sino, de algún modo difícil de pensar, dos dimensiones o atributos de lo mismo, de una identidad que se mantiene, efectivamente como totalidad en la forma de Substancia y que podemos entonces llamar Dios, o que en la diversidad siempre también totalizable de las modificaciones que la determinan, llamamos igualmente naturaleza; mejor *natura naturata*, frente a la *natura naturans* en la que originalmente estas cosas tienen su origen.

Pero aquí hay algo que fácilmente se nos escapa: frente a la identidad substancial en su carácter pensable o abstracto, lo que ocurre según la diversidad natural determina a la Substancia en la pluralidad de sus modos. Y esta determinación ocurre según la negatividad. Porque, dice Spinoza, *omnis determinatio est negatio.*

Aquí dejamos a Spinoza, pues nos llevaría muy lejos (y además más allá de mis saberes) seguir el desarrollo, por lo demás no muy desarrollado, que el holandés hace de este punto. Nos centramos más bien en la consideración de cómo Hegel hace de este aparentemente inofensivo adagio escolástico la clave de arco de su monumental edificio dialéctico.

4. ¿El ser es, o no es?

El Absoluto es. Así dicho, en su prístina positividad, se trata de la afirmación original en la que están ya dichas todas las cosas, y en la que por tanto se resuelve todo pensamiento. ¿Es qué?, podemos preguntar (lo que ya supone cuestionar lo incuestionable). Nada más que sí mismo, hemos de responder; porque en su absoluta positividad nada podemos añadirle que no estuviese ya incluido en él. Sí acaso podemos decir que el Absoluto es el Ser, porque, además, fuera de él, sólo está la nada, que no es. Pero, ¿está esa nada verdaderamente «fuera»? Pues aquí es donde el cuestionador que cuestiona lo absoluto se convierte en escéptico; porque entonces, concluye, el Absoluto en su absoluta indeterminación es… nada, la nada misma. O dicho de otra forma: su absoluta e ilimitada positividad incluye en sí su

negación absoluta. Y de otra: el Absoluto tiene en sí su propia contradicción, o es lo contrario de sí mismo. En términos teológicos: Dios, que no es ninguna cosa, es la nada de todas las cosas, que son lo contrario o la contradicción de Dios. Pero Dios es también la totalidad de esas mismas cosas. Y entonces podemos concluir que las cosas, que son lo contrario de Dios, son la contradicción interna de Dios, o Dios mismo como lo contrario de sí. Lo contrario en todos los sentidos: si el Absoluto es identidad, su contradicción es relatividad y respectiva pluralidad; si es incondicionado, determinación; si es abstracto, es concreción; y por último, si es mismidad, su contradicción tiene la forma, en efecto, —término, ya hemos dicho, icónico en la jerga dialéctica— de alienación.

Digamos ahora algo fundamental: hablar de dialéctica sugiere los términos tesis, antítesis y síntesis. Dicho vocabulario, aunque pueda pasar, no es estrictamente hegeliano; sobre todo porque sugiere, de forma que lleva a grave confusión, algo así como un proceso triádico en el que de tres términos —A, B y C— el tercero sería algo así como la equilibrada fusión de los dos primeros que, no se sabe cómo, se contradicen o, mejor, contraponen. Como por ejemplo un ácido y una base dan lugar a una sal (el agua sobra), que es un *tertium quid* con nuevas propiedades. Pero no es eso. El momento contradictorio no es un B frente a un A, sino la negación de A: es un no-A. Por ello, ese momento no es una mera alteridad, sino una contradicción interna, una «alteración», o mejor «alienación» de A. *Entfremdung* y *Entzweiung* son los términos que Hegel usa más propiamente.

De este modo, la contradicción del Absoluto, ínsita ya en la vaciedad abstracta de su positividad original, efectivamente se vacía en su contrario, que vimos era la pluralidad de un contra-Dios, finito, plural, relativo y concreto, que efectivamente podemos, como tal contra-Dios, reconocer en eso que llamamos naturaleza, material y concreta. La naturaleza es el contradictorio vaciado de la divinidad, si queremos, la muerte o el cadáver mismo de Dios.

Y esto, ¿cómo sigue? ¿Puede Dios quedarse en esa dispersión natural, el Absoluto perderse en la absoluta relatividad? ¿Es el cadáver de Dios estable en su relativa y determinada decadencia? Dicho en términos más abstractos: ¿puede el paso de la original «posición» a la «alienación», quedarse en esa negatividad? Es evidente que no. Del mismo modo como en su posición original el Absoluto, idéntico consigo mismo, era A *y nada más*, en el consiguiente vaciado de sí mismo, en no-A, su alienación es *sólo y nada más* que la negación de sí mismo. De forma que nuevamente actúa ahora la negatividad, ahora contra sí misma, en lo que Hegel llama ahora la negación de la negación: no-no-A. Lo que supone una reafirmación de la posición original.

Permítame el lector que recurra a un ejemplo menos pueril de lo que parece si señalamos luego sus limitaciones, y que en mis tiempos de joven profesor los alumnos conocían como «la moto de Pacheco». Viene de que por aquel entonces en que una motocicleta era para muchos chavales un pequeño tesoro, no pocas veces se les veía delante de la puerta de su casa manipulando el vehículo en una labor aparentemente destructiva de la que resultaban múltiples piezas desmontadas de tal guisa que cabía abandonar toda esperanza de reconstrucción. Uno pensaría que el quid de la cuestión estaba en que los chavales, sin muchos recursos, ejercían de improvisados mecánicos para reparar averiados artefactos. Hasta que un día alguien me contó una historia, de esas probablemente falsas, la típica del amigo de un amigo, que se compró un coche, esta vez de marca, y aficionado a la mecánica no paró hasta despiezarlo en una lona para volver a reconstruirlo en el corral de su casa. Insisto que el ejemplo me parece exagerado; pero sí me parece plausible que, después de dar por un tiempo con ella vueltas por el barrio, a un chaval creativo y con espíritu la moto tan brillantemente expuesta en el escaparate y que por fin hizo suya le pareciese un insulso aburrimiento; un aparato sin vida y alma propia, que merece ver realizada su intrínseca negatividad en la forma de un más o menos masivo despiece. Es el paso de la identidad original a su vario-

pinta alienación en la forma de una plural y sinsentido materialización de esa negatividad interna. La moto, deja de ser lo que es y se convierte en un informe añadido de piezas que para nada sirve, que, nunca mejor dicho, no van a ninguna parte. Es evidente que todas esas piezas, negaciones concretas *de* un todo, no tienen por sí ningún valor. No se puede afirmar lo que en sí mismo es mera negatividad. De ahí que sea necesario proceder a des-absolutizar lo relativizado, a recomponer lo descompuesto, a negar la negación y la catástrofe que supone, y *volver* a montar la moto original. Procedimiento que podemos considerar concluido sólo cuando al final las piezas vuelven a ser «parte de»; y nada, ni manguito, ni muelle, ni tuerca nos quede sobrante, «ab-soluto» y separado (*horistón,* decían los griegos), como una existencia en sí, de modo que todo vuelva a tener sentido en y sobre todo para la motocicleta, cuando, oh milagro de los milagros, ésta vuelva a funcionar. ¿La misma moto? Sí y no. El artefacto que vuelve en sí desde la despiezada alienación no es una mera posición como la que estaba en el escaparate. No es algo meramente dado, en sí puesto, simple «ser» abstracto. El chaval *conoce* ahora su secreto, como algo que la moto además de en sí, es para él, y en él también para sí. Tiene de ella el «concepto», pero de nuevo no en abstracto, sino el concepto que corresponde a ese «ser» que ahora en su «para sí» reflexivo se ha hecho «esencia». De modo que ser, esencia y concepto, trasparecen ahora, reflexivamente integrados, en la verdad de la moto. El chaval es ahora auténtico dueño, no de la cosa, sino –convertido ya en el referente mecánico del barrio— del motociclismo en general. «Tiene idea», decimos. Y afectivamente, referida a la totalidad del universo, Idea llama ahora Hegel a esta síntesis esencial y conceptual a la vez, en y para sí, de lo que las cosas en sí mismas son, a la vez que se muestran para mí; de modo que yo me puedo reconocer en ellas como el sujeto verdadero que al final todos juntos somos. Tal que eso, como reflexión dialécticamente reconstruida, sería el Absoluto para Hegel.

5. Materialismo dialéctico

Como decía al principio de su exposición, el ejemplo es vistoso, espero que didáctico, pero insuficiente, por una importantísima razón: la moto original, por más que desconocida, es una cosa concreta, y eso no lo es el Absoluto en modo alguno. Absoluto y Ab-stracto, *horistón* en griego, significan lo mismo: lo que está más allá, lo separable y separado. Al Yo, por ejemplo, se refiere Kant como un «yo pienso», no esto o aquello, sino *überhaupt*, adverbio que puede significar: cualquier cosa y ninguna en particular. De nuevo, abstracción significa generalidad, e implica negatividad. Porque la moto en absoluto, no es que esté completa, es que no es ni grande ni chica, ni de carreras ni de rally, ni bike ni chopper; es una moto que es ninguna y que por no ser nada ni siquiera anda.

Es la negatividad, el paso a la alteridad, a la alienación, lo que, al sacar al Absoluto de esa generalidad abstracta, lo determina y particulariza. Esta determinación, podemos decir, «materializa» el principio abstracto. Digamos antes que el modo en que el Absoluto recupera su ser original desde la alienación y la nada; la síntesis entre el ser y el no ser, es, dice Hegel, el devenir. Por eso «el hombre», por poner otro ejemplo, es hombre en abstracto; pero así no es ninguno, y entonces desde el no ser llega a ser… varón o hembra, blanco o negro, alto o bajo. Y de este modo la generalidad abstracta, en su diversificación, pierde su identidad, y al hacerse diferente a sí misma, extensa, se hace también corporal y se materializa.

Hegel parece seguir el principio aristotélico-escolástico en virtud del cual la materia resulta ser *principium individuationis*. Y lo es precisamente en virtud de la negatividad que restringe la generalidad abstracta a la significación particular, bajo el lema: *omnis determinatio* —el paso de los géneros superiores a los inferiores en el árbol de Porfirio— *est negatio*. Ser algo, más abajo del ser en absoluto, es de algún modo ser menos.

Y ahora dice Hegel algo que va a ser del máximo alcance especulativo; algo en lo que se juega el sentido último de todo su

pensamiento. A saber, que esta determinación del ser a su particularidad y diversidad material, es lo que constituye su «realidad» o *Wirklichkeit*. Al concretarse y materializarse como una cosa entre cosas, actuando (*wirken*) sobre ellas y siendo a su vez efectuado por ellas (*erwirkt*), lo que es, el ente, deviene en su negativa materialización efectivamente real, esto es, una *res*. Ello considerando además que *la cosa è mobile:* expresado en los términos de *La ciencia de la lógica*, entre el ser y la nada, mejor, desde la nada alcanzando el ser, lo realmente real es el devenir. Ante la vaciedad abstracta de Parménides, Hegel opta decididamente por Heráclito.

Y digo que esto es de la máxima relevancia, porque de este modo la realidad pasa del orden de los principios, de lo incondicionado, al de lo principiado, que es lo condicionado, (*bedingt*, de cosa, *Ding*). Realidad y coseidad se hacen así lo mismo. Sin entrar en la espinosa cuestión del principio de individuación y su ascendencia aristotélica, aquí Hegel da un vuelco que rompe de forma radical con la tradición metafísica. Lo que en definitiva viene a decir es que la realidad de la substancia, por ejemplo, está en la diversidad de sus accidentes; la realidad de la forma en la materia, la del alma en el cuerpo; y al final la de Dios en la naturaleza o creación, mejor, en el camino reflexivo de vuelta de la una al otro que es la evolución y la historia. Esto sí que es una revolución copernicana.

Luego vendrá Marx a atribuirse está revolución que consiste, como él se expresa, en poner al Absoluto hegeliano, que iba cabeza abajo, sobre los pies de la concreta materialidad. Se trataría de una inversión materialista de un supuesto espiritualismo hegeliano. Pero, como ocurre una y otra vez con los epígonos que quieren enmendar la plana al gran maestro de todos ellos, Marx llega tarde. Porque esta inversión constituye la esencia misma del pensamiento de Hegel. Se llama efectivamente «materialismo dialéctico». Marx pretende oponerlo a lo que él llama materialismo ingenuo (*Klotzenmaterialismus*, o materialismo de adoquín). Sería esta la tesis que sostiene que sólo existe la materia, y que las supuestas realidades espirituales, el alma, por

ejemplo, o la poesía, o la religión, carecerían de toda consistencia. Semejante tesis, sostenida por una cierta Ilustración, no da cuenta del origen de estas realidades espirituales más allá de la superstición, la fantasía o el auto-engaño. Lo que Marx pretende es, por el contrario, explicar la génesis de esta «espiritualidad» a partir de su contrario, más concretamente a partir de su «mediación» material. Por ejemplo, el alma sería ese momento reflexivo en el que la autoconciencia emerge en el proceso por el que el trabajo produce a su propio sujeto en el dominio de la realidad material y de la naturaleza. La religión tendría que ver con disfunciones de ese proceso, allí donde en él se impide la apropiación de su producto por un sujeto trabajador que no logra esa reflexión —no consigue llegar a ser sí mismo— y se ve explotado en unas alienantes relaciones de producción. Se consagra así una alienación de la conciencia que sitúa su mismidad en una trascendencia que adquiere caracteres religiosos, que se sitúa fuera del tiempo y de la historia, fuera del horizonte de su mediación material. Y al mismo tiempo actúa como un falso consuelo trans-temporal que funciona como opio del pueblo trabajador, que renuncia entonces al logro de su plenitud reflexiva en el ámbito material en el que únicamente esa reflexión es posible y verdadera.

El discurso de Marx está ciertamente radicalizado en un contexto histórico y social muy determinado, y se centra en el análisis de la economía política, cuyas disfunciones constituyen para él el centro de gravedad de lo que efectivamente denomina «materialismo histórico». Los intereses de Hegel son mucho más amplios (y por lo mismo más capaces de trascender épocas y modas históricas). Pero en cualquier caso, todo el análisis marxista viene a ser una ejemplificación, en ese marco de la crítica del primer capitalismo burgués, de una ontología más fundamental ya expuesta por Hegel.

La clave está en la categoría de «mediación», que viene a ser el núcleo de la dialéctica. Si toda determinación es negación —y éste es el principio del que parte dicha dialéctica—, en sí mismo

ni el ser, ni el Absoluto, ni el sujeto, ni Dios, son, en su pura positividad original, nada (en concreto). Tienen entonces que «llegar a ser». Y eso ocurre «por medio de» su contrario, que es la negación concreta de sí mismo. Eso es la materia. Por eso el proceso dialéctico es en su misma esencia material, porque sólo la materia concreta, determina y realiza lo que en su pura formalidad abstracta está vacío. La materia no es el fin, pero sí el medio necesario de toda reflexión en la que todo llega, sólo al final y por medio de su contrario, a ser sí mismo.

Por otra parte, que esta mediación material tiene un sentido dialéctico, quiere efectivamente decir que alcanza más allá de sí. Si algo no es la materia es un término en sí mismo consistente. Y mucho menos, como pretende el materialismo vulgar, un sustituto alternativo de un Absoluto, un nuevo Absoluto; o algo que (*sive Deus, sive natura*) pudiese ser interpretado como un atributo de lo mismo. Aquí es donde Hegel supera el substancialismo de Spinoza, que ciertamente (*sive, sive*) podría ser idéntico con, o al menos indiferente respecto de, el materialismo. El momento alienante y determinante que representa la materia, lleva en sí la negatividad de forma más radical aún que el Absoluto original. Y por ello, porque sólo es «negación de», o explicitación de la negatividad original, esa negación tiene que volver a ser negada. Si de A (posición) se sigue no-A (alienación), el proceso se cierra ahora en la negación de la negación: no-no-A. Sólo en ella llega el Absoluto a sí desde su contrario, en la forma ahora de una verdadera, concreta y real reflexión. Recordando a la moto: las piezas extendidas sobre la lona —eso es la materia— carecen en sí mismas de sentido; no son un «para sí».

6. Sujeto-Objeto

Este esquema general sirve ahora para resolver múltiples problemas básicos de la historia de la filosofía, tratándolos, por así decir, como ejemplos. No hace falta insistir en la relación entre materia y forma (sirve también para alma-cuerpo), en el que la forma se individúa, concreta y determina (en concreto); a la

vez que, en la medida en que llega a ser negando la diversidad, descomposición y desajuste material, esa forma especifica a la materia (la determina idealmente), mientras que la anima, integra, y la recoge, teleológicamente estructurada, en una totalidad orgánica y reflexiva.

Lo mismo ocurre con lo más característico del Absoluto, que es ser para sí como sujeto, o ser un Yo, o pensamiento o idea de sí mismo. Pero esa conciencia *überhaupt* en sentido kantiano, que no piensa nada más que sí misma, es una autoconciencia vacía. De hecho, junto a la sensación de soledad e incomprensión, también junto al descubrimiento de la muerte que es conciencia de la propia inanidad, aparece en la conciencia emergente, como signo de su inmadurez, la vivencia del aburrimiento. Los padres sabemos muy bien las cosas terribles que semejante conciencia infantil puede perpetrar al grito de «¡me aburro!». Hace falta el paso a la dispersión negativa del sujeto en su contrario, el paso del «para sí» al ensimismado «en sí», que va del sujeto al objeto, o como también lo expresa Hegel del Concepto a la Esencia. Y eso tiene la forma negativa del olvido de sí, del ser absorbido por lo otro. Al que se aburre, el vuelo de una mosca puede parecer fascinante, y no precisamente por su interés científico. En ese momento negativo el sujeto se disuelve en la afirmación del objeto como nuevo absoluto, por ejemplo en la vivencia de un asombro que fácilmente llega a la estupefacción.

Imaginemos que alguien va a ver una película, y a la salida los amigos le preguntan que qué tal. A lo que responde: «¡increible, maravilloso!» «Hombre, pero cuenta algo». «No sé, hay que verla, no os puedo contar lo que he vivido». Semejante rapto místico, en este caso estético, representaría la disolución del sujeto en la afirmación del objeto, que no es sino la propia negación; y termina en efecto en el no saber, que es anulación de la propia conciencia; una vez más, alienación. Por el contrario, ser capaz de narrar lo visto y oído, la experiencia «sufrida», como algo que a uno *le* ha pasado, supone superar ese momento negativo, la negación de la negatividad objetiva, cuando el sujeto

descubre que eso no «ha sucedido» sólo en sí, sino que efectivamente *me* ha pasado «a mí», o como dice Hegel, «para sí». De esta forma el sujeto, se descubre a sí mismo en eso que descubre. Es ahí donde como autoconciencia, conservando reflexivamente (*Aufhebung*) aquello a lo que la alienación se dirigía, surge, como síntesis de concepto y esencia, el verdadero, concreto y determinado conocimiento.

7. Sujeto y determinación, substancia y accidentes

Volvamos ahora sobre algo que hemos dicho de pasada. Para Aristóteles el principio constituyente de la realidad, aquello por lo que esta realidad es despliegue de una actividad propia y no mero reflejo de otra realidad extraña, es la substancia. Es también sujeto, de forma que tiene que ver con lo anteriormente dicho. A una piedra del camino cuyo destino es «rodar y rodar», lo que sucede con ella no «*le* pasa», simplemente, sin subjetividad alguna, «pasa». Lo que hace de algo que sucede que le suceda a algo, y en último término a alguien, es la actividad substancial que, dice ahora Aristóteles, activa originalmente la realidad de eso que sucede como accidentes «de» la citada substancia. Estos tienen, por supuesto, sólo una relativa realidad, no primera sino como actos segundos advenidos a esa primera realidad (*proté ousía*) substancial.

El enfoque de Hegel es, como vamos viendo, diferente. Esa realidad de una substancia a la que (todavía) no ha pasado nada, sería la insulsa generalidad que es sólo promesa de sí misma. La expresión de esa substancia sería la identidad de una supuestamente autosuficiente posición: S es S (y nada más). Pero tan pronto queremos pasar a su determinación, hay que añadir predicados que rompen esa identidad: S es P, Q, R, etc. De tal forma, sin embargo, que P, Q, R, etc. no son S. Luego la forma verdaderamente expresiva sería: S no es S, sino P, Q, R, etc.

Pasando de la lógica a la dramática, pensemos en el típico chico, pegado, decimos, a las faldas de su madre o al callado de

su padre, al que nunca le ha pasado nada. Y en el otro que queriendo en el fondo ser como su padre, le pide la parte de la herencia que le corresponde y parte de casa a vivir su vida, a recorrer mundo, como las piedras del camino, rodando y rodando. Eso es «tener experiencias». Sólo que, en efecto, como los padres temen, «tener experiencias» no es recorrer el camino que uno originalmente se había propuesto como glorioso. Las experiencias son lo que sucede, como algo pasivamente recibido; y suelen ser «malas experiencias». En griego se usa el verbo *pathein,* que significa también «sufrir». Y así termina el animoso chaval que salió de casa, dilapidada la herencia paterna, malcomiendo algarrobas como uno más de los cochinos a cuya vida —eso era alienación en el mundo judío— se ve rebajado.

Volviendo a la ontología, la substancia se ve así alienada en la dispersión accidental. La cuestión ahora es si esa penosa disolución del sujeto en las determinaciones que expresan sus predicados accidentales, es definitiva. Si esos P, Q, R, etc, son la última palabra. O sí, por el contrario, negando su negatividad, el sujeto es capaz desde ellos de recuperar, asumiéndola como propia, esa experiencia, hacia una mismidad de la que entonces la citada negatividad accidental se convierte en despliegue de una vida propia. Eso es lo que Hegel —en una lectura *sui generis* de la parábola evangélica— llama la vuelta a la casa del Padre. Es *sui generis* porque, más que humillado, el hijo pródigo hegeliano vuelve a casa por así decir con la frente alta, de modo que el Padre reconoce en él su propia historia. Mientras que el otro hijo, que se quedó en casa en la abstracta vaciedad de su posición inicial, se encuentra, como un Juan sin tierra, en la envidiosa miseria del que nada de lo que tiene es suyo.

8. La Trinidad dialéctica

En este sentido, Hegel no vacila en llevar la teoría dialéctica a su última radicalidad religiosa en una, mucho más *sui generis*, teología de la divina Trinidad. En ella, por supuesto, el Padre re-

presenta la positiva y original posición del Absoluto. Como ya podemos suponer, se trata de una totalidad abstracta cuya existencia, el ser en absoluto, está vacía en su genérica indeterminación. La imagen del Padre (más bien abuelo, venerable y con barbas) se muestra como la de un Dios en el fondo impotente, que crea no como consecuencia de su liberalidad, sino para rellenar con lo otro el vacío de su determinación. Por eso, en contra de la doctrina tradicional, la creación como proceso *ad extra,* que sería posición de un contra-Dios exterior, no se puede distinguir de la procesión interna por la que —decía la Patrística capadocia— el Padre genera al Hijo como Verbo de Dios o como Imagen en la que poder verse a sí mismo. ¡Como si Dios necesitase espejos! Y de nuevo, por tanto, esa generación intra-trinitaria sería también —grave anatema para la teología tradicional— idéntica con la dogmática «encarnación» por la que el Verbo se hace carne mortal. De este modo, creación del mundo, generación del Hijo y *Menschwerdung Gottes* (hominización divina) serían una misma cosa. Con todo lo que conlleva esta irrupción —también degradación y diversificación— de Dios en el tiempo y la historia, hasta la misma mortalidad de la esencia divina.

De nuevo los epígonos inmediatos de Hegel se convierten en meros glosistas de sus hallazgos dialécticos. En concreto, la antropología nietzscheana de la muerte de Dios como condición de posibilidad del Superhombre; así como la teología de la misma muerte de Dios de los años 60 del siglo XX; e incluso la más reciente teología de la liberación, en la que el Hijo de Dios muere en el pobre como condición para la liberación histórica de éste, son sucesivas lecturas de esta más amplia, más especulativa y menos retórica compresión hegeliana de la teología trinitaria.

La muerte de Dios pertenece a la esencia misma del Absoluto, como última explicitación de su negatividad interna, de su necesidad de determinarse en lo otro que sí mismo. La creación, la naturaleza, en su puro carácter negativo, múltiple, disperso, mecánico y descompuesto; en su interna materialidad, sería —ya lo hemos dicho— algo así como el cadáver de Dios. Si se me per-

mite el anacronismo —su formulación es muy posterior a Hegel— el segundo principio de la termodinámica, que proyecta como entropía máxima la muerte o indiferencia térmica o el caos final del universo, sería el reflejo científico de esta teología de la muerte de Dios.

Pero de nuevo se nos plantea la cuestión de si es definitivo el triunfo de la negatividad, la consolidación de la alienación; o lo que es ahora lo mismo, si la muerte de Dios es el acontecimiento último de la historia. Porque, ¿puede Dios morir? Ciertamente. Es la consecuencia de su original indeterminación. Pero por dramática que sea, la historia de la divinidad no se cierra en esa dualidad «Padre abstracto»-«Hijo muerto». Aquí hace Hegel de nuevo una lectura especulativa —siempre *sui generis*— de la fe evangélica. Si es necesario que Dios muera, igualmente necesario es que resucite; porque tiene que «volver a ser», mejor incluso, «llegar de verdad a ser», el Absoluto que es. Sólo que quien resucita es el mismo Dios, pero como distinto al Padre y al Hijo, lo hace como Dios Espíritu Santo. Es el Dios que vuelve sobre sí desde la naturaleza y la muerte. Como el Dios concreto en la historia, en la forma de Iglesia (idéntica, como veremos, con el Estado) que adora al Padre, es el Dios materialmente mediado. Y esa historia, como la historia de la reflexión del Espíritu, ya no es sólo determinación empírica, sino autodeterminación moral. Es la historia de la libertad.

Capítulo IV

LA ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS

EL DEVENIR DEL ESPÍRITU

1. De la naturaleza al Espíritu

Hemos de plantearnos a continuación qué papel jugamos ahora cada uno como el Yo que básicamente somos, para que esa historia del Espíritu en el mundo se convierta en esa otra historia en la que como sujetos nos hacemos, no receptores pasivos de un destino, sino protagonistas de una misión que es —debe ser— a la vez biográfica y universal.

La vuelta reflexiva del Absoluto sobre sí, toma pues la forma suprema del Espíritu cuyo destino final es que se reconozca en él y por medio de todas las cosas ese Absoluto que también llamamos Dios. Pero esa emergencia del Espíritu, hasta llegar a ser *pas pasán*, todo en todas las cosas, es un camino que se inicia en formas más elementales al nivel de la misma naturaleza.

Una de las más penosas circunstancias de la historia del pensamiento es que la filosofía de la naturaleza, en la que Hegel sigue muy de cerca a su amigo, y en esto maestro, Schelling, expresa las más audaces opiniones especulativas ejemplificándolas con una visión, por entonces de máxima actualidad, en la que se presta especial atención —también número y medida— a nuevos saberes científicos que no se resuelven, como por ejemplo la astronomía, en la simplicidad mecánica de un sistema inercial newtoniano. Fenómenos como los de la química reintroducen antiguas categorías en su día desechadas por el cientifismo ilustrado post-cartesiano, como cualidades específicas, propiedades definidas; e incluso, en expresión de Goethe, «afinidades electivas», y en general actividades propias de elementos cuya «reacción» no viene determinada por la simple acción de otros. El electromagnetismo —y anteriormente la misma idea de gravitación— permite interpretar determinados fenómenos naturales

en el marco de la idea de subjetividad a través del concepto de «campo»; o incluso de una subjetividad «moral», por ejemplo en los fenómenos de atracción y repulsión. En biología se anticipa el concepto de evolución, como un despliegue de facultades que recibe su impulso de una latente voluntad de vivir (Lamarck) e incluso de perpetuarse (idea recogida después por Darwin como *struggle for life*). Los científicos —no sólo biólogos, por ejemplo en la emergente cristalografía— se interesan igualmente por el estudio de la morfología, que pone de relieve el imperio dinámico de la forma sobre la materia, por el que las partes se integran funcionalmente en un todo teleológicamente organizado.

Se trataba por parte de Schelling, y Hegel lo sigue en esto, de acompañar con una teoría filosófica a la más avanzada ciencia del momento, en parte importante balbuciente y que aún no estaba cuajada en un cuerpo doctrinal preciso. En ella se mezclaban audaces hipótesis con visionarias y a la postre ridículas teorías. Por ejemplo con el galvanismo, que postulaba la esencial continuidad entre electricidad y vitalidad biológica, y que dio lugar a proyecciones de (pseudo-) ciencia-ficción, como el Frankenstein de Mary Shelley. En esta mezcolanza Schelling y Hegel corren el peligro de todos los adelantados de confundir los nuevos continentes conceptuales. Y a la postre se encuentran con una filosofía de la naturaleza y de la ciencia que, vista a posteriori, en medida importante los filósofos no entienden y los científicos desprecian a la vez como fantasiosa y obsoleta. Para desgracia de ambos.

No nos vamos a detener en la detallada exposición de las teorías de Schelling. Baste con señalar que para él, si la naturaleza, como un No-yo que lo determina, es una cierta negación del Yo, del original Absoluto que es sujeto, esa negatividad no puede ser absoluta. Si así fuese, el Yo primero dejaría de ser principio. Y como lo sigue siendo, ese Yo es en la naturaleza, desde su negación, tendencia a volver en sí, voluntad reflexiva. Hegel diría eso mismo de otra forma: la negatividad en que la naturaleza es determinación no puede resultar en una afirmación absoluta de la alienación. Esa negación, que sacó al Absoluto a la exterioridad

material, tiene ahora que ser a su vez negada. El resultado es el mismo: ya en su forma más elemental la naturaleza se niega a sí misma, niega su constitutiva alteridad, para emerger, ya sea sólo tendencialmente, como el Espíritu en el que todas las cosas tienen su verdad.

La consecuencia es que, mientras la modernidad cartesiana ve la naturaleza como un campo yermo de inercias mecánicas, el idealismo la considera como un potencial reflexivo. Valga por ejemplo el átomo de hidrógeno (por supuesto un anacronismo atribuido a Hegel): se trata de una multiplicidad, dualidad en este caso, de elementos contrapuestos, en los que, sin embargo, esa tendencia material a la disgregación de elementos se niega en un movimiento del que surge sintéticamente un nuevo elemento que integra reflexivamente, negativamente contra los polos originales, esa bipolar diversidad. Y así con el resto de las formas atómicas, cada vez más complejas y cada vez más organizadas, en las que las partes cobran sentido en función de un todo en el que tienen su fin y en el que, repito, se integran, reflexivamente anuladas en su particularidad absoluta. La naturaleza emerge así, ya desde el mismo origen de la organización que la hace viable, negando la tendencia propia de la materia a esa entropía máxima, es decir, en términos filosóficos: a la negatividad, exteriorización y alienación.

Lo demás se deja resumir fácilmente: las complejas estructuras moleculares, las formas cristalinas, las cadenas orgánicas de hidrocarburos y benzenos, las proteínas, los ácidos nucleicos, la estructuración celular con su membrana de cierre, el desarrollo funcional de los tejidos pluricelulares, la capacidad auto-replicante de las células primero y de los organismos pluricelulares después, el desarrollo de complejos vitales con órganos capaces de asumir funciones diferenciadas que tienden al auto-mantenimiento del conjunto, la emergencia de un sistema nervioso que integra esa funcionalidad en respuestas coordinadas a los estímulos del medio, y todos los etcéteras que la física, la química y la biología nos muestran y que admiramos como el milagro de la vida, no son sino formas más y más desarrolladas por las que la

naturaleza tiende hacia estructuras activas cada vez más diferenciadas, sistemáticas y reflexivas; formas en las que esa naturaleza, negando su tendencia a la indiferencia entrópica, va dejando atrás su dispersión y exterioridad, su negatividad material, en un vector de creciente subjetivación.

Efectivamente, siguiendo con anacronismos, podemos resumir esta tendencia diciendo que la naturaleza es desde su mismo origen material el impulso hacia la superación de esa materialidad. Se trata de una lucha constante contra la ley termodinámica que define la tendencia contraria a la desorganización energética o entropía máxima. En esa lucha todos los individuos son vencidos por la muerte, mientras que, contra esa aparente negatividad, la naturaleza emerge victoriosa hacia la vida del Espíritu.

Llama la atención que en este *continuum* evolutivo que representa la naturaleza, Hegel no señala especiales hiatos o saltos (masivamente) cualitativos. De este modo se anticipa una concepción evolutiva de la naturaleza, que eclosionará pocos años después en un evolucionismo generalizado. En concreto sorprende que, siendo toda su filosofía en último término vitalismo dialéctico, Hegel no atribuya a la vida una especificidad diferencial. La razón, válida también para Schelling, no es otra que la radicalidad de ese vitalismo, que ambos entienden está ya en la misma entraña del ser natural. Todo está ya vivo *ab origine*. Mientras que para los modernos post-cartesianos el paradigma natural —sistemas solares, tapetes de billar, relojes, fuentes— era material y mecánico, para los idealistas toda dinámica natural, que no consagra la extensión sino que deja atrás su negatividad material, es ya originalmente vital, reflexiva, auto-emergente. La vida, el espíritu, el pensamiento y al final la autoconciencia, constituyen así el colofón en el que la naturaleza confirma su tendencia básica, su voluntad si se quiere, de recuperarse reflexivamente a sí misma dejando atrás su negativa materialidad, pero sin negar en ella lo que es su «mediación» dialéctica.

2. Antropología y espíritu

Una vez hemos visto cómo funciona el paradigma, se hace evidente que el lugar natural en el que se produce la explicitación de esa esencia reflexiva del ser (que *llega a ser* sí mismo) en la forma definitiva de autoconciencia, es el hombre; y no *in genere* sino en el que somos cada uno como un Yo. Así vimos cómo la «Fenomenología del Espíritu» se hace antropología.

Mas para Hegel este punto de inflexión, desde el Absoluto alienado en la naturaleza al espíritu que recupera la conciencia de sí, no es un punto propiamente. Aquí no ocurre ese acontecimiento mágico en el que una noche fría, al calor de una estufa, el pensamiento perdido en la dudosa existencia se abre para sí mismo, a la vez que deduce de sí esa existencia y la redime como recuperada certeza. No se trata de un vuelco cósmico en el que la crítica de la conciencia sustituyese a la previa metafísica. No es un paso del «existo luego dudo» al «pienso y estoy cierto de ello luego existo». O si lo es, no se trata de un «paso», sino de un arduo camino, siempre materialmente mediado en el sentido expuesto; de un camino que trasciende la reflexión individual y abarca la totalidad de la historia universal.

Y siendo el hombre, como hemos visto, el lugar natural de esa inflexión de la naturaleza externa hacia el espíritu reflexivo, en la medida en que ese vuelco tiene vocación de hacerse universal, la antropología trasciende ahora, por supuesto eso que antes se llamaba psicología y que era introspección de la particular vivencia, pero también el estrecho marco del conocimiento ligado a la experiencia empírica o a ideas de claro y distinto contorno. Más allá de psicología y gnoseología, la antropología que sigue el camino del Espíritu veremos cómo se hace folklore, sociología, teoría del lenguaje y del derecho, economía política, etc. De este modo, más allá de las ciencias naturales y de la crítica del conocimiento, se abre el horizonte de lo que después se llamarán «ciencias del espíritu»; donde ya no se trata de explicar cosas (unas cosas por otras), sino de comprendernos a nosotros mismos en el amplio proceso de desarrollo en el que alcanzamos

nuestra mismidad. Se trata de entender, en el horizonte de una historia universal, en efecto de un «gran relato», por qué somos lo que somos.

De hecho, como ya vimos en la *Fenomenología del Espíritu*, la emergencia subjetiva de ese espíritu como autoconciencia, absoluta al principio sólo en el sentido de separada, que tiene enfrente a otras autoconciencias y se enfrenta también a la naturaleza como lo distinto y amenazante; ese descubrimiento temprano del espíritu subjetivo, plantea más problemas de los que resuelve. Es más, son las contradicciones internas de esa subjetividad aislada las que abren ese camino del espíritu hacia sí mismo, a la vez como superación de dichas contradicciones y como determinación de lo que —ya lo hemos visto— de otra forma sería una autoconciencia vacía y abstracta.

Efectivamente, esto lo vimos al tratar la dialéctica del señor y el esclavo (más bien siervo), por la que una pluralidad de autoconciencias polémicamente enfrentadas se termina articulando como un «nosotros» socialmente dimensionado. Después, el trabajo incluye en ese proceso la apropiación de la naturaleza, transformando la contradicción que esa naturaleza representa —el Yo se ve ante ella escindido de sí mismo en una duplicidad sujeto-objeto, a la vez que amenazado en su misma posibilidad de subsistencia— en medio de la propia realización.

Esto es muy importante. Hegel recepciona en el análisis de lo que él llama «sistema de las necesidades» las por entonces todavía recientes aportaciones de la economía política. Adam Smith llama la atención sobre el carácter radicalmente social de la actividad económica, en la que la barrera de la brutal supervivencia a lo Robinson Crusoe se supera hacia un sistema productivo capaz de producir riqueza y bienestar, sólo mediante la división del trabajo y el consiguiente intercambio de los bienes producidos. Aún antes de la revolución industrial, de hecho como su presupuesto elemental, la productividad del trabajo se incrementa enormemente (potencialmente al infinito) allí donde los sujetos trabajadores concentran su esfuerzo en aquello que pue-

den hacer mejor (en lo que tienen, dirá después Ricardo, «ventajas comparativas»). Pero este «zapatero a tus zapatos» carece de sentido si ese esfuerzo no se dirige a la satisfacción de necesidades ajenas (el zapatero, por definición, no necesita zapatos). Ello a su vez presupone confiar en que, en la justa y proporcional medida, los demás se esfuercen en satisfacer las propias. De este modo el trabajo se articula socialmente como un esfuerzo compartido, y su producto es algo común; y del mismo modo la propiedad de los medios de producción debe estar socialmente orientada. Integrado en este, siempre respectivo, «sistema de las necesidades», el trabajo con el que «nos ganamos la vida» y que asegura los medios de nuestra autoconciencia, es al mismo tiempo inserción y cohesión social, por la que llegamos a ser (para sí) aquello para lo que servimos (para otros). De este modo se articula una autoconciencia, se gana una dignidad, que es, por lo mismo, reconocimiento en los demás de una reflexión colectiva.

3. Dialéctica del dinero

Permítaseme aquí tomar cierta distancia de la letra hegeliana para detenerme en un ejemplo, más bien de origen propio, pero en el que se hace evidente este proceso. Ya Aristóteles reflexiona sobre el origen del dinero. Procede esta institución social de la necesidad, tan pronto una comunidad trasciende un umbral bastante elemental de complejidad productiva, de disponer de un medio universal de intercambio medido según justicia. El zapatero puede trocar los zapatos que hace por los corderos del pastor, los muebles del carpintero, o, si se quiere divertir, por los servicios de un músico. Siempre según medida y en proporción a la escasez de los bienes intercambiados y en último término al esfuerzo necesario para producirlos. Así, mediante el intercambio, todos obtienen en él «lo suyo», y al final aseguran su subsistencia, llegan a ser sí mismos, en un proceso de universal ajuste. (A esto lo llama Adam Smith «sistema de la libertad», y le aplica la metáfora de la «mano invisible».)

Sería una muy grave rémora para el comercio, y en consecuencia para la división del trabajo, y en último término para la productividad total del sistema, si todos prestasen de este modo su servicio para obtener un beneficio (que por cierto viene de *bene facere*) por medio del trueque. Difícilmente podría ni siquiera alimentarse aquel que aportase como riqueza la producción, máximamente eficiente, de, digamos, millones de tornillos. Por eso, continúa Aristóteles, muy pronto en el desarrollo social surgió algo que midiendo y mediando el valor de toda mercancía según su escasez y el esfuerzo necesario para producirla, se convirtió, efectivamente, en medio y medida de todo lo que se produce o se posee con vistas a ese proceso comercial. Se trata de *un* bien que está por la *diversidad* de todos los demás, que por tanto todos y siempre desean. Ha de ser fácilmente divisible, de forma que pueda cuantificar y medir todas las cosas. Además tiene que ser ubicuo, o al menos fácilmente transportable, y en lo posible trascender la distancia (como la original letra de cambio, o mejor como el paquete de bits que, de nuestro banco al suyo, nos permite hoy comprar, pagando al instante, por ejemplo una lente fotográfica a un comerciante de Singapur). Ese medio de pago tiene también que trascender el tiempo, es decir, no corromperse en su transcurso. En fin, quien dispone de ese medio y medida en la cantidad necesaria, puede satisfacer, no todas, pero sí aquellas necesidades para las que el sistema productivo y comercial ofrece remedio. A mi modo de ver, Aristóteles se equivoca cuando descalifica moralmente el afán de acumularlo sin medida, porque, siendo medida de todas las cosas, su vocación es la inmensidad.

Podemos seguir desgranando curiosas características que son reflejo de su infinitud. Por ejemplo, que atrae a sí toda otra riqueza, de modo que depositado sabiamente como reserva es causa de todas las causas económicas o —valga ya la broma especulativa— es el motor que mueve sin ser movido, y por lo mismo fin último de todo el sistema de las necesidades, o en general de toda actividad económica. Efectivamente, el dinero se parece mucho a Dios, y no es de extrañar que, del Sinaí para acá,

muchos lo confundan con Él. Es un pecado. Pero igual que la lujuria que promete inmortalidad (reproductiva), y el desmedido afán de omnipotencia, se trata de los pecados elementales y en cierta medida «comprensibles» en los que la voluntad intenta imitar a Dios.

Sea o no divino (los atenienses lo acuñaban con la lechuza de la diosa), lo que no se puede discutir es que el dinero es, por su propia naturaleza, algo sumamente espiritual. Anaximandro diría que es *ápeiron*, aquello que al estar, midiendo su valor, por todas las cosas, no es una cosa. Al principio sí lo era: conchas difíciles de encontrar, perlas, ciertos metales escasos y valiosos por sí mismos, como el cobre, la plata y sobre todo, por cumplir muy especialmente las exigencias formales del «numerario» o *currency*, el oro. Pero los chinos, apoyados en el respaldo que le daba una fuerte autoridad central, descubrieron que una pieza de papel con un timbre imperial podía ser dinero. Y lo mismo descubrió la burguesía europea a partir del Renacimiento, convirtiendo en dinero un vale de depósito, o un documento pagaré o letra de cambio, sin más valor que el incondicionado de una reputada firma. El oro, como respaldo del dicho valor dinerario, se mantuvo sin embargo, de forma más o menos ficticia, hasta 1974, año en el que los EEUU rompieron el anclaje al oro del sistema monetario que ellos garantizaban desde los acuerdos de Breton Woods y con ello todo resto de convertibilidad metálica. Ahora, por muchos libros y tesis doctorales que escribamos sobre él, tan confusos como los antiguos manuales de teología o breviarios de mística, no tenemos ni idea de qué es el dinero. Metal, plástico de crédito, pagarés descontables a plazo, asientos contables, bits en los transistores del servidor del banco en el que hemos depositado nuestra nómina y ahorros (¡miedo da pensarlo!); todo eso son meros accidentes de lo esencial, abstracto y espiritual: dinero es aquello que aceptamos como pago de nuestros servicios en la *confianza* de que podremos pagar con él el servicio con el que otros satisfarán nuestras necesidades. No tiene más valor que la fe que unos a otros nos tenemos.

Este carácter espiritual se pone de manifiesto en la esencia abstracta del dinero. También «lógica», en la que, como la palabra, lo uno está por muchos. Es un «absoluto»: el valor que está por todos los valores (se entiende por valores «comerciables»: Las Meninas, la pulsera de pedida de la abuela, y por supuesto el cariño verdadero, ni se compran ni se venden, su valor es inmenso y no tienen precio). Pero de este modo, por lo mismo, el dinero no es *ninguna* de las cosas que pueden satisfacer nuestras necesidades. Y de este modo lleva, como todo absoluto abstracto, la contradicción dentro de sí. Lo muestra la miseria del avaro. Y a la postre se refleja esta contradicción en el mito del rey Midas, quien, convirtiendo en oro todo lo que toca, se muere de hambre. La esencia comercial del dinero hace que sólo sea riqueza en la medida en se lo damos a otros, en que se gasta; o dicho en términos dialécticos, en la medida en que se aliena.

Por eso, el afán de acumular todo el dinero del mundo se contradice a sí mismo. En un mundo de coeficiente Gini 1, en el que sólo hubiese un rico, no habría nada que comprar ni tendría sentido producir. Por eso el dinero es por su propia naturaleza «circulante»; y la riqueza que representa, una vez alienada en gasto, se recoge reflexivamente en un sujeto en el que recuperamos nuestra mismidad como un «nosotros». La moneda es así símbolo del espíritu, como confianza de unos en el trabajo de los otros, y como necesidad satisfecha por la producción común.

Moralina anti-economicista aparte, no resulta entonces tan escandaloso reconocer que el dinero que tenemos es la posibilidad (nuestros «posibles», decimos) de realizarnos como sujetos en el marco social; y que lo que somos tiene mucho que ver con lo que tenemos en el banco, «a nuestro nombre», y muy especialmente por la «nomina» con que se recompensa nuestro esfuerzo por servir a la sociedad.

4. El espíritu objetivo

Hablar así del dinero, es un ejemplo que corre de mi cargo. Ni siquiera de uno al que Hegel preste especial atención pese a su

evidente naturaleza dialéctica. Pero efectivamente el dinero y la realidad económica que en él se materializa (yo más bien diría «espiritualiza») es uno de los medios por los que llegamos a ser nosotros mismos, en un marco que supera nuestra particularidad psíquica y es a la vez necesario para nuestra reflexión. A ese marco de mediaciones lo llama ahora Hegel «espíritu objetivo»; los antropólogos lo llaman cultura y los antiguos *polis* o *civitas*. De ahí, decía Aristóteles, que el hombre es el animal cuya mismidad substancial se determina por el *logos*, y que por lo mismo es esencialmente un «animal político». Somos nosotros mismos, espíritus autoconscientes, en tanto que «personas». Y «persona» es un término que viene del teatro: era la máscara que definía al protagonista por el papel que representa en una función y en un escenario que en medida importante está fuera de su control.

Pensemos en el lenguaje. Somos autoconciencia como un Yo que se determina en su propio ser, como un «yo soy». Ah, pero eso es en castellano, porque en francés seríamos un *je suis*, un *I am* en inglés, y como se diga en chino, árabe o malayo. Además, ser un sujeto es ser capaz de presentarse como tal a los demás, de expresarnos libremente en lo que hacemos y decimos. Sólo que cuando queremos decir algo, por ejemplo eso que más íntimamente creemos ser, tenemos que recurrir a la ya dicho. El lenguaje por medio del cual nos constituimos como sujetos, está ya hecho siglos antes de llegar nosotros. La hermenéutica literaria proporciona a nuestra autoconciencia una fuerte dosis de humildad cuando nos enseña que la época de una obra, y por supuesto su lugar y cultura de origen, son más fáciles de determinar que su autor. Todavía más: para expresar lo que cada uno queremos decir, tenemos que recurrir a lo que todos dicen, peor, a lo que *se* dice. No hay lenguajes privados: es una obviedad que nos recuerda Wittgenstein. Cuando hablamos entramos en juegos cuyas reglas nos superan. Y lo mismo Saussure: la expresión, lo que hablamos, la *parole*, presupone una *langue* como conjunto formalmente estructurado que define las posibilidades de expresión.

Pero incluso los contenidos materiales de esa expresión nos vienen en medida importante dados. Nuestros sentimientos, el contorno de las pasiones típicas de nuestro más personal carácter, está ya moldeado: por la literatura que leemos, las oraciones que recitamos; por los versos que de niños grabamos en nuestra memoria. Enamorarse tiene que ver con las canciones de moda en cada tiempo. Y lo lícito e ilícito, el bien y el mal de nuestras acciones, eso que Kant quería ver como una determinación autónoma de la voluntad, es algo que no podemos desconectar de las costumbres y de los códigos socialmente vigentes, que, paradójicamente, definen, decimos, lo que es «propio» y lo que resulta «impropio». Eticidad, referida a las costumbres y normas sociales, y moralidad, que es la forma autoconsciente de determinar el bien y el mal, no son lo mismo, pero ninguna pureza kantiana nos logrará convencer de que son independientes.

De este modo, llegar a ser nosotros mismos, desarrollarnos como espíritu y sujetos, es algo más complicado de lo que Descartes pensó detrás de su estufa y de la pura autodeterminación moral que propone Kant. El espíritu, la subjetividad reflexiva, requiere medios. En efecto, medios económicos de subsistencia, un lenguaje, sentimientos artísticamente elaborados, costumbres compartidas que codifican y dan significación a nuestros actos. Y estos medios representan una malla, histórica y socialmente condicionada, objetivada, con sus propias reglas. De modo que para ser nosotros mismos antes tenemos que ser «uno más».

5. Volksgeist

Esto que vale para cada uno de nosotros, es igualmente cierto para el mismo Hegel. Pocos pensadores son tan originales y han transformado tan radicalmente la tradición filosófica. Pero pocos han sido tan receptivos de las corrientes intelectuales que conformaban su época. Y no sólo de las estricta y técnicamente filosóficas, sino de las científicas, políticas o artísticas. Fue en todos los sentidos un nombre de su tiempo.

Y ese tiempo es de renacimiento del germanismo, todavía sin los duros contornos que más tarde asumirá el nacionalismo. No es una tendencia exclusiva del ámbito alemán. En Inglaterra, Burke contrapone a las exigencias universales, supuestamente racionales, de la Revolución Francesa, la particularidad histórica de la experiencia política británica. En ella la libertad no resulta de la decisión de una asamblea política, sino que procede de una centenaria tradición, en la que las leyes que salvaguardan los derechos individuales se decantan como *common law* desde acuerdos antiguos como la Carta Magna, pero sobre todo a través de la jurisprudencia que determina *ad casum* lo que es justo o injusto; justicia que tiene todo que ver con tradición y costumbre.

A falta de un marco político unificado y dividida por la religión, la idea de una renaciente Germania se va a organizar más bien en torno a las creaciones literarias: la poesía de Wieland, el teatro de Schiller y la obra multifacética —poética, teatral, novelesca e incluso científica— de Goethe. Pero en el mismo sentido en que para Burke la proyección de un programa político debe ser continuación hacia el futuro de una tradición anclada en el pasado, igualmente entienden los intelectuales alemanes del momento que la creación artística (también la organización jurídica y en último término política) debe ser la continuación de un impulso compartido, de algo así como de un «alma popular». El Romanticismo es el movimiento cultural que encarna este proyecto de revitalización nacional. Y no es, como a veces se ha interpretado, una ruptura o inversión reaccionaria que cambiase la idea ilustrada de progreso por la nostalgia de un supuestamente dorado pasado medieval. Pero ciertamente, sin rendir en absoluto el ideal transformador que la Ilustración representa, entiende que esa proyección hacia el futuro no puede traicionar las raíces pasadas; que el Espíritu se realiza, no en un origen absoluto o punto cero (de nuevo la estufa de Descartes), sino que es más bien algo dado, a lo que, como a una caravana en marcha, por así decir nos sumamos. No ciertamente de forma pasiva, meramente repetitiva, sino en la medida en que lo asumimos y hacemos propio, y también entonces transformamos, haciéndonos

libres protagonistas de su posterior curso; una vez más convirtiendo en misión nuestro destino.

La palabra mágica es *Volksgeist*, el espíritu o alma del pueblo. En él, mejor por medio de él, la conciencia, los sentimientos, la determinación en suma de nuestra íntima mismidad, lo que somos en tanto que sujetos, resulta algo común, compartido, en definitiva conciencia social devenida en el tiempo antes de llegar cada uno como un Yo al Nosotros que lo precede.

El padre de este movimiento que impregnará de populismo nacional al Romanticismo es Herder. Su gran tesis es que si el Espíritu es siempre expresión de sí: de los propios sentimientos, de lo que pensamos, de lo que juzgamos bueno o malo, los medios de esa expresión nos anteceden a cada uno como individuos, de forma que lo que verdaderamente se expresa en esa individualidad es un sujeto anterior y en cierta forma superior: el *Volksgeist.*

Hoy, por desgracia, sabemos a dónde, si no por naturaleza sí de hecho, ha llegado este discurso: al reconocimiento de la nación como un absoluto histórico, único sujeto, que reclama del individuo su disolución en la comunidad étnica o en la raza. Pero la atribución de esa deriva a Herder y a su recepción por los románticos, es una injusticia. El nacionalismo es una simbiosis de ese concepto de *Volksgeist* con la idea revolucionaria de voluntad general. Herder más Rousseau sí producen como nefasta síntesis la idea de nacionalismo que ha legado a nuestros días en las distintas formas de totalitarismo étnico-revolucionario al que se sacrifica todo derecho individual hasta —importante aquí esta expresión— alienar la otra idea romano-cristiana de «persona».

Pero Herder, tomado en sí mismo, es en este sentido inofensivo. Él trata más bien de señalar el carácter finito de una conciencia individual que no dispone, que no es dueña, de los medios a través de los cuales llega a ser sí misma y a constituirse en autoconciencia. Se trata de un alegato contra la modernidad cartesiana a la que le sobra la estufa para deducir la existencia de su propio pensamiento. Por el contrario, piensa Herder que el espíritu supera esa individualidad reflexiva, a la que antecede y

más allá de la cual continúa existiendo en el tiempo como un patrimonio compartido que llama a las sucesivas generaciones a esa mismidad autoconsciente que supera nuestra finitud.

Fruto mucho más noble de esta visión herderiana es, por ejemplo, la inmensa obra de los hermanos Grimm. ¿Autores de sus famosos cuentos y leyendas? Por tal los tenemos. Y sin embargo, sin dejar de serlo, son más bien los grandes recopiladores de sagas populares que, contadas por viejas y abuelos, ellos se empeñan en rescatar junto a los fogones de perdidas aldeas. Contemporánea, en esos principios del siglo XIX, es también la labor recopiladora de Jachim von Arnim y Joseph von Eichendorf, que en su monumental *Des Knaben Wunderhorn* salvan del anonimato la enorme riqueza poética acumulada en forma de canciones y sagas populares a lo largo de la historia en la que se va formando, efectivamente como *folk lore* —por usar la expresión inglesa—, el alma popular germánica. En España, por las inconveniencias de nuestro siglo XIX, ese movimiento recopilador es mucho más tardío. Tendrá que esperar, por ejemplo, a la labor de rescate que hace Menendez Pidal con los cantares de gesta —igualmente anónimos— y sobre todo en su *Flor nueva de romances viejos*, en la que adquieren dignidad literaria lo que cantaban los ciegos pidiendo limosna por las ferias de pueblo. Antonio Machado padre hace lo mismo al recopilar por las tabernas letras flamencas, labor de la que se hace eco también García Lorca en su *Romancero gitano.*

Y si injusto es inculpar a Herder del posterior nacionalismo totalitario, más injusto es atribuir al romanticismo y posteriormente a Hegel esa tendencia al totalitarismo. Y eso lo hacen muchos, por ejemplo Popper, en una muy apresurada, si no inexistente, lectura de su obra, que lleva a confundir lo que él llama «espíritu objetivo» con la autoconciencia en general o, peor, con lo que después veremos es para él el Espíritu Absoluto.

Porque precisamente este *Volksgeist* en el que Hegel quiere en efecto ver objetivaciones del espíritu, por lo mismo que es medio necesario en su desarrollo, en la medida en que dicho espíritu, en sí mismo autoconciencia, exterioriza en ellas su original

subjetividad, resulta ser a la postre un momento alienante, desubjetivador e irreflexivo en el que el sujeto fácilmente se pierde en su desarrollo.

6. La subjetividad como problema social

Conviene en este punto recordar la muy importante influencia que sobre nuestro pensador tiene la obra y sobre todo la vida de su compañero y amigo Friedrich Hölderlin. Es el que incorpora al romanticismo el espíritu de la tragedia. En él el sujeto toma conciencia de sí, no en la placidez spinoziana de la identidad lógico-científica, sino en el desgarro de sus escisiones. El pensamiento de sí se hace poesía en la experiencia de sus (que lo fueron ciertamente para Hölderlin) fracasos: en la fractura interior que supone el amor imposible, en la persecución política, en la inutilidad laboral, en la ruptura con la misma naturaleza que representa la débil, enferma y al final mortal corporalidad. Hasta la locura hizo el filósofo poeta la experiencia de que los medios por los que deberíamos alcanzar una mismidad lograda se convierten en obstáculo. La mediación no funciona, y termina bloqueando en alienación una reflexión que se hace imposible.

Menos desgarrado, más cachazudo que su trágico amigo, más burgués quizás, Hegel no se convirtió como él en antecesor del existencialismo de tugurio y absenta parisinos. Pero no es un ingenuo ni desatiende el drama que supone para el espíritu su paso, siempre en falso, por la exterioridad de sus objetivaciones. La pretensión de ser sí mismo en y por medio de la objetividad económica —de que el mercado dé a cada cual según sus necesidades a cambio de recibir de cada uno según sus capacidades y facultades— nos enfrenta por ejemplo con el drama del paro o de la explotación de las plusvalías del propio trabajo, como señalará Marx. Transitar por el sistema educativo, de forma que uno quede habilitado como ciudadano y no excluido por el fracaso escolar, puede ser también muy problemático. Es igualmente complicado hacer del lenguaje que usamos expresión de

lo que somos y queremos, y no redundante repetición de vaciedades, tópicos y memeces, como mera opinión públicamente compartida. Ocurre con los menos «cultos» que refugian su irreflexión en la repetición de chistes, refranes y dichos populares, en los que lo dicho refleja sólo la impersonalidad de lo que *se* dice. Pero también en la pedantería intelectual que abandona el sí mismo en la opinión de moda, en la cansina seguridad que renuncia a toda audacia del saber, a criticar y discutir, a pensar por sí mismo, en las jergas profesionales o en la repetida seguridad de lo académicamente correcto. En fin, entre otros miles de ejemplos posibles, la eticidad, las costumbres sociales convertidas en buenas maneras, pueden hacer de lo propio o impropio ropaje de hipocresía social, en el que el sujeto pierde también toda personalidad en la opresiva obsesión de cantar a coro, de no «desentonar».

Por todo ello —y volvemos a donde habíamos dejado la discusión— el *Volksgeist*, el espíritu objetivado como medio necesario y camino hacia nosotros mismos, muy fácilmente se convierte, por usar la expresión de Heidegger, en *Holzweg:* en senda que se pierde en el bosque de esas objetivaciones en las que al final nos perdemos a nosotros mismos. Recuperar la reflexión, convertir precisamente ese drama —tragedia, si no se resuelve— de la objetivación en verdadera y concreta emancipación, es lo que llevará al Espíritu a descubrirse a sí mismo como absoluto.

7. Personalidad y derecho

Antes de dar ese último paso —que veremos será más bien otro camino nuevo— conviene detenerse un poco más en un especial capítulo de esa «filosofía real» en la que, en las lecciones de Berlín, Hegel amplía los pasajes de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* que abordan estas cuestiones de la objetivación del espíritu.

Una vez más, en sus *Lecciones sobre filosofía del derecho* Hegel muestra su especial sensibilidad para ejemplificar la especulación filosófica con cuestiones de máxima actualidad en su época.

A partir del cambio de siglo Europa comienza a estar de vuelta de los entusiasmos, y fobias, provocados por la Revolución Francesa; en concreto de la experiencia del Terror, con el que, empezando por el rey, la Revolución termina decapitándose a sí misma. Hegel, bien apoyado en los hechos históricos, canta victoria dialéctica: la razón, la libertad y la paz abstractas, en su intento de absoluta materialización —aquí, ya y por doquier— causan lo contrario de sí mismas: la locura política, la guerra total y la absoluta aniquilación de los más elementales derechos del hombre, especialmente del derecho a la vida.

Antes de que ocurriese había avisado Burke de ello: la libertad no va bien servida con la proclamación abstracta que de ella hace la Revolución Francesa, sino mucho mejor por la protección legal de los derechos individuales mediante una ley que se objetiva y concreta, más que en voluntariosos estatutos genéricos, en los usos y costumbres y en la tradición jurisprudencial en la que la justicia se aplica por los jueces naturales.

De algún modo la Francia post-revolucionaria del Directorio da la razón a Burke. Aunque, claro, el voluntarismo racionalista francés y el centralismo parisino tampoco iban a consentir que justicia fuese eso que administra un juez de provincias para decantarse con el paso del tiempo en una *common law* de difusos contornos. En fin, algo de razón tienen los franceses. Y si lo legal ha de ser también objetivo, si la ley ha de imperar por encima de la arbitrariedad de cualquier autoridad, también judicial, entonces tiene que ser positivamente promulgada. Aparece así en el continente, partiendo de Francia, el intento de establecer lo que luego llamaremos un «estado de derecho», apoyado en lo que será el movimiento de «codificación» legal. Se trata, también a la moda neoclásica de la época, de una restauración de la legalidad de Justiniano; referencia más bizantina que romana, y que convenía a la emergente idea de Estado que caracterizaba a la

post-revolucionaria *res pública* francesa. De ahí, pese a todos sus desvaríos imperiales, la gran aportación que hace Napoleón a la historia de la libertad con el *Código de Derecho Civil*, proclamado en 1805. De hecho, la posterior expansión de esa libertad, que en Italia, parte importante de Alemania, pretendidamente en España, se espera siga a los victoriosos cañones franceses, no se confía tanto al desmontaje de los regímenes monárquicos tradicionales cuanto a la implantación, unas veces como resultado de la victoria militar, otras de la presión diplomática y siempre unida a la reivindicación de elementos liberales autóctonos, de este principio de legalidad que el Código representó; ello unido, por supuesto, a la abolición de los restos, odiosamente aún vigentes, de servidumbre feudal.

Todo esto era tema de discusión y debate en los medios ilustrados ante los que Hegel creía tener algo que decir. Y lo que dice es que el desarrollo del espíritu está objetivamente ligado a esta codificada y judicialmente tutelada protección de los derechos individuales bajo el principio de legalidad. Por ello, el derecho se convierte para él en una de las más importantes dimensiones de la objetivación del espíritu.

No vamos a entrar en los detalles ni a describir la relevancia que tiene para la propia autoconciencia y mismidad la propiedad, su transmisión y su vinculación mediante contratos; ni la articulación de la convivencia entre personas de distinto sexo con vistas a la procreación en el contrato matrimonial; el origen y estatuto legal de la familia, etc. Para ver la importancia que tiene el derecho para la constitución de la idea reflexiva del espíritu, baste con señalar que antes de que en el contexto de la teología trinitaria se entienda «persona» como el sujeto respectivo de una relación dialógica —Padre, Hijo y Espíritu Santo son la misma substancia pero *hypostasis* o *personae* respectivamente diferentes— ese término «persona» pasa en Roma desde el teatro al foro, y es por tanto un término esencialmente legal o forense. En la escena, «persona» es quien asume y representa, a diferencia del *chorus*, un papel distinto al de los demás. En el foro, «persona» es el sujeto que puede comprometer con otros

su voluntad en un contrato y también presentarse en nombre propio ante los magistrados públicos para reclamar su derecho. No eran «persona», por supuesto los esclavos, los menores de edad y según para qué cosas las mujeres. Los extranjeros eran *gentes,* aunque mediante el *ius gentium* los pretores los fueron poco a poco «personificando» jurídicamente.

Es interesante detenerse en el caso específico del contrato matrimonial, porque en él se pone precisamente de manifiesto la esencial dimensión dialéctica, ahora también en el sentido de «dialógica», de lo que Hegel entiende por derecho. De forma que hoy en día nos parece sorprendente, el matrimonio es para Hegel la realidad moral del amor, lo que eleva la atracción física natural, la afectividad ligada a ella y el proceso biológico de reproducción, a realidades morales. Moralidad que en el contexto kantiano en el que nos movemos significa el compromiso de la libre voluntad en dicho proceso, que de otra forma sería meramente animal.

El amor, como ya señala Platón en el *Fedro* y confirma la literatura universal, tiene un momento negativo, alienante en sentido dialéctico, en el que, de forma parecida a lo que vimos sucedía en la servidumbre, se transfiere la propia autoconciencia al otro al que se afirma como absoluto. Platón decía que era una locura, en la que el sujeto se relativiza poniendo su propia vida en otro (¡vida mía!, se dice). Sólo el amor correspondido permite ahora superar esa alienación, por la respectiva (negación de la negación) alienación, ahora del amado en el amante, que convierte la totalidad, a partir de esa doble negación de los amantes, en un nuevo absoluto reflexivo, en el que ambos están superados y asumidos (*aufgehoben*) y a la vez re-afirmados. Perdón por la cursilada pero es muy ilustrativa: yo te quiero (estoy loco por ti, tú eres todo para mí, mi vida sin ti no es nada, etc.), tú me quieres (lo mismo en dirección contraria), *nos* queremos, a saber, en la nueva subjetividad en la que, por medio de la doble y respectiva negación, cada uno gana en el otro una nueva y enriquecida mismidad.

El matrimonio es ahora la sanción jurídica, el contrato públicamente válido rubricado ante testigos, en el que ese compromiso se cierra en el orden de la civilidad. De él surge ahora la familia como ese nuevo absoluto reflexivo, en el que la subjetividad se abre también hacia su dimensión social; en ella la reflexión, la mismidad, se objetiva institucionalmente en lo que Hegel llama ahora *Sittlichkeit*.

De este modo, el contrato matrimonial y la familia que tiene en él su origen y constituye la básica célula de una sociedad que adquiere así una dimensión moral, se convierten en paradigma de la articulación institucional de la sociedad. Por ejemplo como marco para la acumulación de propiedad en forma de patrimonio, para la transmisión intergeneracional de esa propiedad como dote o herencia, etc. Cuando Fr. Engels en su obra significativamente titulada *La sagrada familia* considera que esa básica institución del derecho civil representa el sostén jurídico de la sociedad burguesa y del sistema de producción capitalista, tiene toda la razón, o describe lo que para Hegel era una simple obviedad.

Hay que señalar que aunque en la familia la atracción física y el cariño conyugal e intergeneracional sean elementos materialmente importantes, no constituyen su esencial formal, que tiene más bien carácter jurídico y objetivo. Por ello, esa objetivación del amor y la autoconciencia puede dar lugar a desarrollos dramáticos o incluso trágicos. Pensemos en criaturas integradas familiarmente en régimen de acogida que tienen que ser devueltas a sus padres, no meramente biológicos (si el niño hubiese sido adoptado, esa realidad biológica sería irrelevante) sino legales, incluso aunque la consideración del bienestar social, económico o incluso afectivo del menor favoreciese su definitiva integración en la familia que lo acogía. Enfrentado a veces a situaciones verdaderamente trágicas (de familias biológicas moralmente desestructuradas que ya habían abandonado al crío y que permiten seriamente desconfiar de su futuro bienestar, por ejemplo) un juez no tiene más remedio que decretar su devolución, haciendo jugar la estabilidad institucional fácilmente en contra del sentido

común y del bienestar objetivo de todos. Es un ejemplo extremo de lo alienante y negativo que puede llegar a ser el dichoso «espíritu objetivo».

8. ¿Somos números, personas, o personas numeradas?

Una de las consecuencias de la «juridización» social más allá de las relaciones intersubjetivas, y que tiene que ver con la ampliación de las instituciones hacia el marco universal del Estado, es la emergencia de lo que hoy conocemos como derecho administrativo. Empezaba por entonces a desarrollarse en la Francia napoleónica, desarrollo que llevó su tiempo (hasta la posible hipertrofia actual) y que escapa en su realidad concreta a la reflexión de Hegel. Pero me voy a detener en lo que probablemente es un ejemplo, en este sentido anacrónico pero bien ilustrativo, de la objetivación de la conciencia; y también porque nos sirve para introducir la realidad de la Institución de instituciones que es el Estado. Y esto último sí es algo de lo que Hegel toma plena conciencia.

Permítaseme también una anécdota personal, relevante en este contexto y en la que se puede reconocer cualquier padre de familia español, y probablemente de cualquier país europeo de tradición napoleónica. Cuando nacieron mis dos primeros hijos, casi inmediatamente salió la comadrona para darme la enhorabuena, comunicarme que la niña —era un parto gemelar un poco prematuro— iba a pasar a la incubadora, y para darme dos papeles, mientras me decía: «con estos papeles tiene que ir Vd. al Registro Civil a inscribir a los niños. Debo recordarle que la omisión de este acto constituye un grave delito a partir de las 72 horas». Naturalmente, era evidente que esos papeles eran copia de un acta cuasi notarial que, firmada por ella, la Maternidad pasaba a la autoridad civil correspondiente, de modo que mi mala voluntad o negligencia quedaría manifiesta de no cumplir yo el citado deber familiar y ciudadano. Quien haya cumplido también con la piadosa obligación de enterrar o cremar a un progenitor,

es posible que no se haya dado cuenta de que la operación inversa: dar de baja a alguien en el citado Registro Civil (aunque asumida a modo de gestoría por la empresa funeraria), requiere de otro documento en el que ahora un facultativo médico da fe de la defunción y, a su juicio como perito forense, de sus posibles causas. Sin el primer acto administrativo, en el que el niño y la madre que lo parió tienen un papel jurídico irrelevante, comienza la existencia civil de un individuo; existencia que sólo termina cuando un funcionario así lo constata en el mismo Registro en que tuvo lugar el dichoso alumbramiento administrativo. Nuestra existencia subjetiva, del parto a la muerte, de cuna a sepultura, queda así objetivamente ligada a dicha institución estatal que es el Registro. Se puede incluso decir que la idea de Estado moderno alcanza su madurez cuando los funcionarios públicos sustituyen a la Iglesia en esta tarea registral.

A partir de ese momento, nuestra identidad depende de la referencia a ese Registro, del cual recibimos, en el momento en que comenzamos a desarrollar una mínima autonomía más allá del marco familiar, un así llamado Documento Nacional de Identidad, caracterizado básicamente por un número que la objetiva. Nos pedirán ese documento y señalar el citado número para validar todo acto jurídico, presentar cualquier requerimiento, gracioso o debido, ante la autoridad pública. Esto es, en cualquier acto en el que en ese ámbito público tengamos que presentarnos como «personas». En su defecto, vale el pasaporte de un estado extranjero, o un permiso de residencia. De modo que si no tenemos algo que se le parezca (en los EEUU suele cumplir esa función el permiso de conducir o el *social security number*), somos un «sin-papeles». Lo que en el complejo mundo, administrativa y jurídicamente objetivado, en el que se constituye como espíritu nuestra subjetividad, significa que no somos nadie. Cuando Robinson recibe a Viernes en su espacio habitado, reconoce en él a un semejante. Cuando por el contrario un inmigrante ilegal llega desnudo y medio ahogado a una playa civilizada, aunque sea un miembro evidente de la especie humana, corre grave riesgo de convertirse en «nadie» si no encuentra

unas monjas que le den de comer en un comedor social. Y encima le pueden pedir «arraigo» para que alguien «certifique» que simplemente vive.

Ante esta situación no se trata de entonar cantos jeremiacos cargados de moralina. Se trata más bien de entender que llegar a ser sujeto y reconocido como tal en una sociedad compleja es algo muy complicado. Naturalmente no faltan entre esos lamentos, dirigidos por lo general a las autoridades que organizan la administración de los derechos (sanitarios, educativos, paro, pensiones, etc.), las quejas de los beneficiarios de ser tratados «como un número», como un «caso» al que se aplica un reglamento. Y esa queja se emite al grito de «¡que somos personas!» (se dice, en el sentido de sujetos que se contraponen a cosas u objetos). Pero es un error. Todo el estado de derecho se basa, justo al contrario, en que somos personas, ejercemos derechos y cumplimos deberes, en tanto que individuos convenientemente desubjetivados en el sistema en el que esos derechos se administran con absoluta independencia de la particularidad «personal». Somos uno más, un DNI con su correspondiente número. El emigrante medio naufrago que llega a la playa nos puede dar lástima; podemos rezar e implorar con él la asistencia del Sumo Hacedor, darle una limosna o asistirlo por un tiempo. Pero si no es inmediatamente deportable, será antes o después abandonado a su suerte, perdido y despersonalizado, en la jungla de objetividad, económica, lingüística, educativa, jurídica que, debiendo proporcionar los medios concretos para el desarrollo de esa subjetividad abstracta, se convierte más bien en obstáculo para la realización de su personalidad. A no ser que, más pronto que tarde, alguna «mafia» termine proporcionándole el ámbito de objetividad, de mediación y supervivencia, que su mismidad requiere para hacerse, ya sea precariamente, reflexión concreta.

Hasta qué punto nuestra identidad personal está objetivamente mediada por las instituciones jurídicas, y en nuestro caso administrativas, se puede ver en el contraste que se da aquí entre el mundo anglosajón y la tradición europea continental de

indudable influencia francesa y napoleónica. Sucede que los anglosajones le tienen recelo al derecho administrativo, como si el poder público fuese algo que sólo interviene cuando uno se convierte en mala persona y comete delitos. No es así, ni en París ni en Londres, por lo que las relaciones de los individuos con la comunidad política resultan al otro lado de Atlántico en algo mucho más confuso, irracional y en último término, paradójicamente, espacio favorito de abogados.

Tiene sus ventajas y sus inconvenientes. Uno de los cuales —muy curioso y molesto para estables visitantes continentales— es la dificultad de abrir una cuenta en una institución bancaria, ocasión en la que uno descubre lo útil que es un DNI. Porque, claro, lo primero que te pide un banco, por razones obvias, es que el cliente se identifique, sencilla operación en cualquier sitio menos en los países anglosajones que aborrecen de los documentos públicos de identidad (hace curiosamente las veces el permiso de conducir en los Estados Unidos). El empleado bancario inmediatamente rechaza una declaración fichteana de autoafirmación: yo soy yo. Y lo mismo la consiguiente profesión de fe materialista que apela a la obviedad de la presencia corporal (que sin problemas puede trasladarse a un narco-territorio o espacio yihadista, dejando su cuenta abierta). Y entonces, muy curiosamente, comienza a reclamar, como nosotros a los simpapeles, pruebas de arraigo. No vale un simple contrato de alquiler. Y al final terminan por dar fe de quién es uno, y sólo al cabo de sucesivas facturas cuando ya casi estás de vuelta a tu públicamente administrada patria continental, las compañías de la luz y del gas. Eso si uno consigue que presten sus servicios sin exigir una cuenta bancaria para domiciliar recibos, que es lo que suelen hacer.

Estas extrañas cosas suceden cuando nos empeñamos en ser una soberana autoconciencia, una autosuficiente existencia, o un espíritu puramente subjetivo; o en su defecto un «cuerpo serrano» capaz de sostenerse, de auto-producirse que diría un marxista o un castizo madrileño, fuera de toda mediación objetiva especialmente de orden administrativo.

9. Sujeto y sistemas sociales: M. Weber y J. Habermas

Lo que Hegel vislumbra a principios del siglo XIX, M. Weber lo diagnostica ya con claridad un siglo después, y se convierte en el último cuarto del siglo XX en el *leit motiv* del principal filósofo continental que, a juzgar por la difusión de sus escritos, probablemente ha sido J. Habermas.

El problema se puede resumir así: la emergencia de la subjetividad como el absoluto que la modernidad quiere que sea, es algo más complicado de lo que pretenden Descartes y la Revolución Francesa. El primero piensa que el sujeto surge en un acto auto-constituyente que convierte al pensamiento en fundamento de sí mismo. Complicada pretensión, que deja un mundo fuera del sujeto, como un no-yo, en el que tiene, sin embargo, su determinación. Por eso, para llegar a ser sí mismo, el sujeto tiene que hacerse protagonista del curso de las cosas, en el orden natural mediante el progreso científico y tecnológico, también económico; y en el orden social mediante la Revolución, para hacer de dicho curso reflejo de la voluntad general que se autodetermina entonces en el ámbito político. De verdad, a finales del siglo XVIII, Condorcet pensaba que, no ya la aurora sino el definitivo mediodía de la humanidad, estaba al alcance de la mano, después de una larga noche de superstición y servidumbre.

Es Hegel quien hace la primera llamada a la sensatez: la autoconstitución y emancipación del sujeto en la historia es algo mucho más complejo, que pasa por su contradictoria objetivación; un proceso que no es que pueda irse de las manos, sino que seguro lo hará, en la medida en que esas mediaciones objetivas, siempre materiales y desubjetivadoras, consoliden como alienación su natural negatividad.

Poco caso hace todavía el siglo XIX a esta todavía suave advertencia. El progreso, científico y ahora también industrial, y la

Revolución, siempre pendiente y una y otra vez intentada, siguen definiendo el paradigma de la auto-comprensión en las así llamadas ciencias del espíritu.

La Guerra de Crimea, la de Secesión norteamericana, la pérdida de Cuba en España, de cuando en cuando avisan del poder destructor que esa energía industrial va acumulando y que amenaza de forma masiva la vida humana. Por supuesto, a la (mala) conciencia europea se añade la aparición de un proletariado, en condiciones que Marx y muchos otros denuncian como de explotación, y que en cualquier caso no participa según justicia de ese progreso que debería redundar en beneficio de todos.

Y así se llega a la brutal experiencia de la Gran Guerra. En ella la civilización occidental se encuentra con que la citada energía industrial, acumulada por un progreso supuestamente racional del que se esperaba lo mejor, se ha vuelto contra el sujeto al que debería servir, convirtiéndolo en bajas de guerra que sólo son números, en carne de cañón en la que ese sujeto se ve reducido a «cosa» prescindible, a «soldado desconocido». Y lo peor, ello no ocurre como resultado de un descontrol, de un error o desboque de fuerzas naturales, al estilo de la peste medieval o de cualquier otro de los cuatro Jinetes del Apocalipsis que campaban por el «estado de naturaleza» hobbesiano. Antes bien, la catástrofe resulta de la concienzuda planificación que políticos, industriales, ingenieros y estados mayores diseñan y ejecutan. La experiencia es la de una nueva racionalidad que se mueve en el orden de los medios. Se trata de resolver qué es lo que hay que hacer para botar barcos, diseñar submarinos, producir cuantas más toneladas de acero mejor, incrementar al máximo el comercio; y sobre todo para ganar la guerra total que al final se hace necesaria para mantener en marcha semejante maquinaria. Dicho en términos hegelianos: movido por la dinámica racional que requiere su objetividad, el espíritu se absolutiza y consolida en su nueva tarea, que ya no es dejar reflexionar sino mediatizar sujetos, a fin de objetivar el proceso en el que debería llegar a sí mismo. Hasta que esa universal mediatización se convierte en un fin en sí, que se vuelve entonces contra el sujeto a cuya reflexión

debería servir. Su resultado, una vez perdida la conciencia del fin, es la absoluta cosificación de un universo reducido a material para no se sabe ya qué construcción.

En este contexto, para cuyo análisis Hegel podía perfectamente haber aportado las claves, Max Weber se detiene a estudiar la fractura de la idea ilustrada de racionalidad, que rompe su unidad en lógicas sectoriales: racionalidad industrial, lógica administrativa (burocracia), económica, militar, etc. Ruptura en la que, en un marasmo de objetividades, se pierde el sentido último de la reflexión, que debería ser la emancipación del sujeto de esas condiciones, ciertamente necesarias pero insuficientes, de su realización material. Burocracia y tecnocracia —el poder de ingenieros, economistas y administradores de lo público— se convirtieron así en palabras icónicas para calificar el sinsentido general que se impone cuando sólo se reconoce ya como racional lo que sirve, sólo si es medio para algo. Porque, por el contrario, el fin último del sistema, que debería dar sentido al conjunto, se escapa por completo de este esquema en el que sólo lo útil es reconocido como lógico.

Lukàcs intenta, también en este contexto, llamar la atención sobre la necesidad de liberar al sujeto de esta red de mediaciones que lo cosifica. Ya no se trata, como pensaba Marx, de una disfunción del sistema de producción capitalista que se pudiese solucionar por el «sencillo» expediente de socializar los medios de producción. El problema, y las consiguientes necesidades de emancipación, son más radicales, y resulta del peligro que plantea toda sistematicidad objetiva y objetivante. Vuelve a resurgir aquí el ideal romántico de una humanidad incondicionada (*un-be-ding-t*) en el que el sujeto gane su reflexión y deje de ser cosa (*Ding*) entre las cosas, o como se expresa Lukàcs, simple mercancía.

Lasciate ogni speranza, vienen a decir aquí los autores, ya decididamente postmarxistas, de la Escuela de Frankfurt. Ellos iniciaron su reflexión preguntándose por qué fracasó la revolución en Alemania al final de la Gran Guerra, cuando parecían darse

todas las condiciones objetivas para ella. Sencillamente, concluyen, no se presentó el sujeto revolucionario, disuelto ya en los países occidentales, a diferencia de Rusia, en esa sistematicidad objetiva. La sospecha se confirma para ellos en su experiencia norteamericana: mientras intenta ganar dinero y ascender entre semana, y consumir en el *week end*, además de pagar la hipoteca y los plazos del coche, el sujeto trabajador, plenamente integrado en la universal cosificación, ya no está para revoluciones; porque se ha convertido en una pieza más para el auto-mantenimiento del sistema.

Y es que el problema es aún más original: no está en la materialidad de las mediaciones, sino en el intento mismo por el que dicho sujeto pretende *ab origine* hacerse absoluto, y pone en marcha para ello ese proceso de mediatización que al final se vuelve contra él mismo. El movimiento dialéctico de reflexión que describe Hegel, una vez que sale de la posición original, se empantana en la negatividad, consolida la alienación objetiva y ahoga todo posibilidad de reflexión. Toda racionalidad se convierte en «lógica del poder», de la producción y el dominio; y el sistema se hace «totalidad de lo falso». Frente a él sólo queda la poesía o el terrorismo. Algunos, Dadá por ejemplo, dicen que es lo mismo.

Habermas no se rinde a la rendición de la razón que él denuncia en quienes fueron sus maestros frankfurtianos. Todo su programa filosófico consiste en recuperar las dimensiones de la racionalidad, también propias del proyecto ilustrado, que la misma Ilustración, o al menos su dominante interpretación industrial, encubre y falsifica. Frente a lo que él denomina el interés manipulador y dominante de una racionalidad de medios (etimológicamente en alemán, al revés: *Zweckrationalität*), Habermas busca acentuar el interés dialógico y comunicativo propio de la praxis lingüística, y el interés emancipatorio y libertador que constituye la comunidad política. En torno a estos dos intereses y como contrapeso a la lógica de dominio se articula una comunidad de comunicación de naturaleza democrática y generadora

de libertad, una comunidad política en suma que debe reequilibrar el sistema productivo de modo que su tendencia a la cosificación se vea reflexivamente reconducida al servicio de sujetos y personas.

10. Del espíritu objetivo al Estado

Hemos dado este amplio rodeo para ver la deriva contemporánea de lo que podríamos denominar el drama de la objetivación del espíritu, o si queremos de la tendencia del espíritu objetivo a consolidar como alienación su negatividad material. Es evidente que Hegel no tematiza el problema con tintes tan dramáticos, probablemente porque lo que él llama espíritu objetivo no alcanza los niveles de complejidad y amenaza de lo que Adorno llama «el sistema» y que hoy conocemos como sociedad de consumo. Pero las claves dialécticas para el análisis del fenómeno están ya delineadas por él con toda claridad. No sólo queda el problema diagnosticado, sino que en esas mismas claves se esboza la posible solución. Si el espíritu subjetivo representa la posición original abstracta que tiene que pasar a su contrario; si el espíritu objetivo supone por el contrario la mediación concreta, material y negativa por la que el espíritu exterioriza su contradicción para llegar a ser lo que es; ahora, dice Hegel, la síntesis de ambos como vuelta del espíritu a sí mismo como absoluto, tiene lugar en el Estado.

El rodeo que anteriormente dimos por teorías recientes de filosofía social, creo que es ilustrativo y sirve para poner de relieve las verdaderas intenciones de Hegel. Porque las muchas barbaridades hermenéuticas que se han perpetrado con su pensamiento alcanzan su clímax en la forma de entender su teoría del Estado. Marx, en su *Crítica de la Filosofía del Derecho* abre juego, o mejor fuego, colocando a Hegel como unos de los soportes ideológicos del reaccionario sistema político que encarna la Prusia de postguerra, que pretende restaurar lo esencial del Antiguo Régimen pre-revolucionario. Popper, ya en el entorno

de los fascismos contemporáneos, atribuye a Hegel, sin detenerse en la más elemental matización especulativa (de la que quizás desde su exilio neozelandés fuese comprensiblemente incapaz), considera que Hegel absolutiza las instituciones políticas, centralizadas y cerradas como totalidad en el Estado, con el consiguiente deterioro de la libertad y derechos individuales y en contra de lo que Popper llama la «sociedad abierta». De ella declara a Hegel como uno de los peores enemigos: precursor y padre filosófico de los totalitarismos, tanto de izquierdas como de derechas. La enorme influencia de Popper, sobre todo en el mundo anglosajón, ha hecho de Hegel, y más concretamente de su teoría del *Volksgeist* y del Estado, la bestia negra de todo el pensamiento político liberal contemporáneo; que por lo demás se atreve a la descalificación sin preocuparse de leer a nuestro autor, al que probablemente tampoco entendería.

Desde otra perspectiva, la oleada de críticas que vienen de su recepción, efectivamente crítica, por la izquierda revolucionaria, hay que decir que su hermenéutica es malintencionada. En parte por pretender asegurarse frente al gran maestro una originalidad que, como casi siempre, es más voluntarista que acertada; y en parte también por ligar esa crítica a condiciones político-sociales muy concretas que le hacen perder toda perspectiva especulativa. Que Hegel es un pensador burgués, eso no lo va a negar nadie. Es más, es incluso el portavoz filosófico del espíritu de la burguesía. Que la burguesía traiciona al ideal revolucionario, es la tesis de Marx, y no es aquí el lugar para discutir esa imputación. Pero ése no es en absoluto el caso de Hegel, ni siquiera allí donde él critica los desmanes de la Revolución Francesa cuando descarrila en el régimen del terror. El nervio que mueve toda su filosofía es la realización de la libertad en la historia y la emancipación del sujeto de las condiciones naturales, sociales y políticas que lo determinan desde fuera; a fin de convertirlo en protagonista de un proceso histórico de autodeterminación. Y la tesis propia del materialismo histórico de que esa liberación, no es algo que el sujeto pueda realizar aisladamente y de forma desvinculada de esas condiciones históricas, sino que es una tarea

común cuyo lugar natural es precisamente el Estado, es la tesis central de toda comprensión revolucionaria del progreso temporal.

En definitiva, al atribuirle la función ideológica de reforzar institucionalmente —mediante policía y legislación— las condiciones, alienantes y explotadoras del sistema de producción capitalista, Marx hace del Estado (burgués) una institución más del espíritu objetivo. Pero eso es lo que, según Hegel, el Estado por principio no puede ser: una institución más. Antes bien, el Estado surge en el movimiento de re-subjetivación por el que el espíritu vuelve a sí desde las condiciones de su objetivación. Es pues el camino de la síntesis, que niega la negación y que, por así decir, fluidifica reflexivamente lo negativo, contradictorio y alienante de esas condiciones. Y se hace así una instancia esencialmente revolucionaria.

La famosa declaración de Luis XIV, *l'état c'est moi*, no es una simple anécdota histórica, quizás apócrifa. Refleja una tendencia y supone un punto de inflexión de los que emerge el sujeto como absoluto e incondicionado. Los historiadores describen la emergencia del Estado moderno ligada al absolutismo político como un proceso de centralización administrativa, fiscal, legal, etc., frente a la dispersión feudal, a los privilegios y fueros que particularizan el orden social. Y no podemos olvidar lo que este proceso tiene de liberación, que quiere decir aquí, de relativización de las inercias históricas, de organización nacional de los antaño intereses particulares, de cada noble, de la Iglesia (romana o reformada), de los gremios, etc. Decir «el Estado soy yo» es un desafío, que se realiza desmochando castillos, fomentando el comercio, desmontando peajes y aduanas, integrando en la corte a esos nobles y obispos para desempeñar funciones según su valía. Identificar el Estado con el Yo, quiere decir hacer del conjunto social un ámbito razonable y moral de reflexión y autodeterminación, que el rey proclama, todavía confundido con su particular arbitrio, diciendo: «aquí —que quiere decir, por doquier— se hace lo que digo yo». Acción y reflexión lógica, designada con el

pronombre personal de primera persona, extendida a la totalidad del cuerpo social, eso es el Estado.

Su esencia es revolucionaria, y aunque Luis XIV no imaginaba que esa declaración le iba a costar al final la cabeza a su descendiente, el luctuoso hecho se sigue del abstracto principio con dialéctica consecuencia. Porque eso Yo que emerge como absoluto ya no puede ser re-feudalizado como señor frente a siervos; no puede ser para todos un Tú extraño y omnipotente que anule toda libertad. De ahí —declara la Constitución española de 1812— que el Estado —la Nación, se llama también ahora al nuevo sujeto de soberanía— «no puede ser propiedad de ninguna persona o —se señala así la contradicción biológica y naturalista del principio dinástico— familia». Esto es: el Estado no es una *res* apropiable por el uso centenario, sino el reflejo histórico de una voluntad general que se autodetermina en él. El rey, como concesión a esas tradiciones antiguas, puede convertirse en representación simbólica de esa voluntad general. Pero si se empeña en ejercerla confundida con su particular arbitrio, comete traición al pueblo. Y su cabeza, empeñada en sobresalir, sobra entonces. Se corta y a otra cosa. De Luis XIV, a Rousseau primero y a Danton después, se sigue un continuo revolucionario. Que es el que Hegel designa en abstracto con el nombre de Estado.

Que el Estado, tal y como Hegel lo concibe, tendría una tendencia «totalitaria», y «dictatorial» por tanto, sería una objeción, típicamente liberal, que parece tendría cierta consistencia. Lo primero es cierto, lo segundo no. Todo movimiento reflexivo desde la multiplicidad alienada a la identidad que en ella se refleja, tiende ciertamente a la totalidad. Es cierto en ese sentido que el Estado reduce de algún modo la diversidad de individuos a ciudadanos iguales y con los mismos derechos y obligaciones. Se trata pues de un todo teleológicamente organizado; de algo así como los mosqueteros: todos para uno, uno para todos. A un nivel más elemental, la familia tiene la misma estructura reflexiva que reduce la diversidad de individuos a la identidad del todo. Es por tanto innegable que la tendencia en Hegel es hacia

el comunitarismo político; y lógico también que esto no guste a los liberales, que tienden a afirmar el carácter absoluto de los individuos y el meramente contractual de toda *Commonwealth*. Máxime si, por el contrario, se pretende afirmar, siguiendo a Hegel, que el Estado es emergencia en la historia del Absoluto.

Pero de ahí a afirmar que dicho Estado además de una totalidad reflexiva es una instancia dictatorial, va un abismo en el que se malinterpreta la intención hegeliana. Porque la misión de la comunidad política actúa negativamente, no sólo sobre los individuos sino justo sobre las excrecencias alienantes que una vez objetivadas como mediaciones necesarias pueden impedir en vez de favorecer la reflexión de esos individuos y así su constitución como sujetos. Carreteras atascadas, escuelas que no funcionan, epidemias masivas, sistemas de producción explotadores, instituciones financieras que monopolizan el crédito hasta imponer tasas de usura; por supuesto el ataque del enemigo interior o exterior que requiere el restablecimiento de la integridad nacional, la paz, la justicia y la seguridad ciudadana en el disfrute de la vida, la propiedad y los frutos del trabajo: son todas circunstancias que bloquean en la correspondiente medida la reflexión de los sujetos en el ámbito de su mediación objetiva y que requieren un desbloqueo —negación de la negación— que restablezca ese proceso reflexivo.

Pero no podemos olvidar que, a diferencia del poder absoluto del Antiguo Régimen (*l'état c'est moi* de Luis XIV), el Estado, tal y como lo entiende Hegel, es liberal en su esencia. Y tiene una prueba de fuego: es verdadero en la medida en que, en vez de anular convirtiéndolos en súbditos la subjetividad de los ciudadanos, precisamente los libera y «apodera» (del *empowerment* anglosajón); de modo que no se resuelve en una subjetividad única, sino en la proliferación y pluralidad de los que más que constituidos por él son sus elementos constituyentes: el Estado es siempre reflejo de un «nosotros».

¿Carece entonces de sentido el temor liberal a la absolutización tiránica del Estado? En absoluto. Aristóteles señala cómo a toda forma de gobierno corresponde una posible perversión. Y

tanto más en Hegel, para quien todo absoluto, por reflexivo que quiera ser, tiene también dentro de sí su propia contradicción. De esta forma, en su tendencia revolucionaria a la totalización, el Estado corre siempre peligro de traicionar su vocación reflexiva y emancipadora. Y eso ocurre cuando, por así decir, institucionaliza su esencia revolucionaria y pretende realizar esa reflexión a golpe de decreto autoritario. Por ejemplo cuando se apropia de las instituciones educativas o culturales, o de los medios de opinión pública, excluyendo de ellos la pluralidad y la iniciativa privada, la diversidad de opiniones familiares, religiosas, etc., para hacer de los medios de emergencia reflexiva —saber, arte, opinión— instrumentos de adoctrinamiento y correas de transmisión de lo «ideológicamente correcto».

Esta contradicción, en cierta forma inherente y tentación próxima, hace plausibles los recelos liberales, sin necesidad de malinterpretar a Hegel. El Estado es una instancia tan beneficiosa como peligrosa, y está siempre al borde de convertir su tendencia totalizadora en ahogo totalitario. Tanto más cuanto que concurren dos circunstancias que pueden incrementar la citada perversión.

En primer lugar, el desarrollo tecnológico y la siempre creciente complejidad de las mediaciones objetivas necesarias para el desarrollo del Espíritu, incrementan cuasi ad infinitum los poderes de intervención estatal, y también la necesidad de esa intervención, a fin de reconducir reflexivamente esa dinámica objetiva. De este modo, el Estado impregna más y más la vida social, en la forma de regulaciones administrativas y de exacciones fiscales. En tiempos de Hegel su misión era todavía elemental: defender el territorio, asegurar la integridad física y la propiedad de los casi todavía súbditos, e impartir justicia; garantizar la fluidez de las comunicaciones mediante un adecuado sistema de obras públicas. Y poco más. Quizás también mantener en la Corte un cierto esplendor representativo. Incipientemente se empezaba por entonces a hablar de «instrucción pública». Sin embargo, de entonces para acá las responsabilidades de la Administración no han hecho más que crecer. La Tercera República

pensó que, si era responsabilidad de la Iglesia poner un sacerdote en la más pequeña aldea de Francia, la suya era instalar allí junto al gendarme también un maestro. A finales del siglo XIX, los nacional-conservadores prusianos de Bismarck, seguidos por doquier, en España también por el conservador Dato, comienzan a institucionalizar lo que entonces se entendían como seguros sociales —paro, invalidez, asistencia sanitaria y en la vejez— y que a nosotros nos parecen ya derechos, que administran poderosísimas instituciones: Sistema Nacional de Salud, Seguridad Social, etc. Además, a cada paso del progreso histórico se descubrían más y más campos que requerían regulación y control estatal: la salud pública y el control de epidemias; la regulación de las relaciones laborales bajo garantías de higiene industrial, seguridad, salubridad, etc.; la regulación urbanística, del Paris de Haussmann, el Madrid de Salamanca, o la Barcelona de Cerdá; lo que hoy llamamos también ordenación del territorio, la conservación de los espacios naturales y el medio ambiente; la regulación de la producción y provisión de servicios públicos (luz, agua, teléfono y transmisión de datos), tráfico, protección de la infancia y de mujeres maltratadas; en fin de todos los mil etcéteras a los que la mano pública ha extendido su acción reguladora, provisora y protectora.

La pregunta entonces sobre si esta responsabilidad administrativa no ha ido demasiado lejos, se plantea sola. Y ya no por la malevolente acción de la tiranía, sino precisamente por la benevolente providencia de un Estado que tiende a hacerse infinito, y que amenaza con ahogar toda privacidad e iniciativa. En nuestras sociedades el Estado ya administra directamente en torno a la mitad del producto nacional, e indirectamente controla mucho más. Y se hace dudoso que tanto paternalismo actúe de forma emancipatoria y promotora de la mayoría de edad ciudadana.

La segunda circunstancia que contribuye a la omnipresencia estatal en nuestras sociedades, además de que es en parte (aunque no tanto) necesaria, es que se ha hecho, y mucho, deseada.

Recordemos: el Estado es la emergencia del Espíritu como absoluto, como un Yo, como autoconciencia que supera los límites de la objetivación y tendencialmente todo límite. El Estado tiende entonces a hacerse infinito y a ocupar el lugar del Absoluto en la historia. Desde la identificación de Atenas con su diosa protectora —la lechuza de Atenea en su moneda—, pasando por la sacralización de la magistratura imperial en Roma, el Estado asume caracteres divinos. Pese a los intentos de Carlomagno de recuperar esa naturaleza sacra del poder político, la Edad Media supone una fractura en este intento totalizador, que se manifiesta en la lucha de las investiduras y en el conflicto, siempre latente, entre el Papado y los príncipes seculares. Fractura que la modernidad intenta resolver reforzando la vocación de absolutismo del reemergente Estado con todo tipo de más o menos expresos regalismos. Esta batalla por la sacralidad la termina ganando el Estado, remedando a la Iglesia en su propio orden (del Estado) civil (en la «diosa razón» revolucionaria, o en los cultos masónicos, por ejemplo), reconstruyendo algo así como una sacralidad laica; y sobre todo expulsando a la Iglesia fuera de ese orden civil, que quiere decir, a las tinieblas exteriores de la incivilidad.

De este modo el Estado deja de ser un proyecto histórico que más o menos pretendiese, como hemos dicho, organizar reflexivamente a favor del sujeto la complejidad de las mediaciones objetivas que esa subjetividad requiere, y se convierte en la instancia «definitiva» y «definitoria» de ese proceso, de alguna forma anulando dicha procesualidad para presentarse como su culminación escatológica. Ya hemos visto la catástrofe, al final terrorista, que produce esta revolucionaria realización, por decreto, del juicio final y del fin de los tiempos. Pero sólo con poca más paciencia el Estado contemporáneo, concebido ahora como celestial «estado de bienestar», puede provocar una situación que contradice su vocación reflexiva y emancipadora. Y es que el Estado puede entonces llegar a ser una instancia infinita cuya misión es garantizar lo que, a diferencia de la Iglesia, ya no son «gracias» sino «derechos», que proliferan allí donde los ciuda-

danos perciben como carencia su finita precariedad. Surgen entonces los así llamados —ya veremos en contraste con qué— derechos positivos, como el derecho al trabajo, entendido como empleo no especialmente gravoso (cerca de casa, por supuesto bien remunerado, y sin especiales exigencias de productividad); el derecho a una vivienda (digna, amplia y soleada, en la que no molesten los vecinos y cuya hipoteca no se paga si ello exige sacrificio); el derecho a la asistencia social, no sólo en situaciones de catástrofe natural, sino en circunstancias que hubiesen requerido de la propia previsión; el derecho a que en una crisis, cuando los salarios bajan y la gente pierde sus puestos de trabajo, las pensiones de los mayores sean intocables; el derecho, por fin, ni más ni menos que —gracia que Dios muchas veces no concede— a la salud, por el que el Estado, no sólo ha de proveer sin costo medicinas, necesarias o no, si no las últimas técnicas diagnósticas y terapéuticas que el progreso proporciona, amén de alguien a quien echar la culpa cuando las cosas salen mal y al final topamos con los límites incurables de la vida misma. Parecerá una caricatura, pero no hay accidente masivo, epidemia, crisis económica o catástrofe natural, en los que periodistas y políticos de la oposición no terminen reclamando al unísono la dimisión al menos de un ministro. Los italianos, siempre con el cinismo que todavía no ha perdido la conciencia de la propia finitud, han acuñado el sabio remoquete que describe esta actitud: *«piove… porco governo!»*, que naturalmente también tiene la culpa de las sequías.

La situación a la que se llega sería ridícula si no fuese grave. Porque un Estado así concebido termina por absorber más y más recursos —el cielo es el límite— para, como es natural, producir, según la ley de los rendimientos decrecientes —reflejo último de la finitud—, menos y menos bienestar a cada vez mayor coste; recursos que se detraen en forma de impuestos sobre el trabajo y el ahorro de empresas, familias y personas, ahogando naturalmente o al menos debilitando gravemente su productividad.

Pero hay otra consecuencia, ahora de carácter moral: ese Estado al que se recurre, primero en situaciones de necesidad, y al

final como instancia que satisface toda necesidad, supera, como fuente inagotable de recursos que suponemos que es, nuestra propia precariedad e inseguridad, nuestra finitud en definitiva, y se convierte, como Hegel señala, en el sujeto que somos nosotros mismos, eso sí, más allá del límite de nuestra miseria. Y ahora se invierte la dinámica del protagonismo histórico. El Estado soy Yo, ya no es una llamada a la responsabilidad subjetiva, sino justo el descargo de la misma. Y entonces nos convertimos en reflejo de esa supuesta omnipotencia estatal: yo, con minúsculas ahora, soy el Estado, o mejor, aquello que el Estado hace de mí. Y si éste es sujeto, es porque masivamente desistimos de nosotros mismos; cada día, menos ese en que en las elecciones —si nos molestamos en ir a votar— vamos a reclamar nuestros derechos. Se produce así una transferencia de la autoconciencia más allá de la responsabilidad que cada cual puede asumir en nombre propio; y el Estado se hace así el Absoluto en el que, más allá de la vida y de la muerte, pretendemos preservarnos a nosotros mismos. Las contradicciones de la autoconciencia vuelven a funcionar, creando ahora un Absoluto señorial del que esperamos la solución de nuestra problemática existencia, que así se hace servil.

¿No nos suena esto como ya conocido? La precariedad puede ser llamada a la lucha, al trabajo, a la responsabilidad y al esfuerzo. O de otra forma, cuando no queremos enfrentarnos con nuestra finitud en un proyecto activo que la supere, confiar su solución a otro, al absoluto Otro que se hace entonces el Estado, es —en expresión de Hayek— verdadero «camino de servidumbre». Ese camino es el que inexorablemente se recorre cuando entendemos la democracia como derecho a un bienestar que otros —los ricos, los que más tienen, lo que no son como yo finitos— tienen la obligación de proveer.

11. El Estado continental y el anglosajón

¿Es ésta la forma que tiene Hegel de entender el Estado? A mí no me cabe duda de que el filósofo de la libertad que él quiere

ser se escandalizaría y denunciaría como perversión de su idea política esto que aquí describimos, ya sea como caricatura, como nuestra contemporánea comprensión de lo público. No es eso lo que Hegel entiende por Estado.

A riesgo de entretenernos en otro rodeo, puede ser ilustrativo tratar la alternativa comprensión de la ley y de lo público que tienen los anglosajones. (Al menos como paradigma, porque luego, a la hora de la verdad, la dinámica institucional de la autoconciencia funciona bastante igual a un lado y otro del Canal y del Atlántico.) Pero los arquetipos morales y políticos tienen cierta vigencia, y tienen que ver con que a nosotros no nos quepa en la cabeza eso del derecho del hombre libre a portar armas, y con que ellos no puedan concebir que sea obligación del Estado, más allá de una intervención de urgencia, proveer universalmente la asistencia sanitaria.

De hecho, los anglosajones no tienen nuestra concepción del Estado, que sería para ellos si acaso el Reino; o, en plural, los estados federales; o vete a saber qué, porque sus filósofos políticos, anteriores a la Revolución, hablan de forma mucho más ambigua de «cuerpo político» (*body politics*) o *Commonwealth,* que, sin olvidar su etimología, podríamos traducir como «comunidad política» o *res publica*, en el sentido clásico de un Polibio por ejemplo. Tiene ello que ver con que lo más parecido que tienen a la Revolución —ni siquiera los americanos entendieron su *Declaración de independencia* mucho más que como denuncia de un contrato— es la conquista que supuso la *Carta Magna*, a la que consideran acta fundacional del parlamentarismo. Pero por mucho que la conciencia histórica inglesa pretenda dar colorido romántico al acontecimiento, la citada *Carta Magna* no es otra cosa que la lograda reivindicación de una caterva de impresentables barones —mezclados ya sajones y normandos— contra un rey considerado «sin tierra», que tenía sus intereses feudales familiares en Francia, intereses que los citados barones se negaban a financiar, al menos sin que se contase con ellos. Al fin y al cabo se trata de un paso más en la quiebra que conduce al feudalismo, en la que se reafirman privilegios y particularidades.

La famosa reivindicación del juicio por jurados, por ejemplo, consiste en la exigencia de que la culpabilidad de un justiciable la determinen sus vecinos, principio que haría las delicias de la mafia siciliana y de los terroristas vascos.

El intento de la monarquía barroca —paralelo al de otros emergentes poderes continentales— de centralizar y racionalizar el poder político, es decir, de convertir la Corona en un Estado, fracasa de nuevo. Y a Carlos I le cuesta la cabeza la pretensión de centrar en ella ese intento. Es otra victoria de la particularidad, en este caso de libres labradores (*homesteaders*) y de la emergente burguesía de algunas ciudades, reforzada además por la creencia religiosa de que, destinado (si es el caso) a la salvación eterna, cada hombre, con la Biblia bajo un brazo y el arcabuz en el otro, es un absoluto ante Dios. Así no hay quien materialice un Estado a partir de una *Commonwealth* que, en forma de contrato siempre por naturaleza revisable (aunque Hobbes pensase que no), se funda en el consentimiento de los partícipes. De esta forma la autoridad pública, a la que ni siquiera se le reconocen poderes fiscales (sólo aduaneros, y de ahí el mercantilismo) o disponer de un ejército permanente, es algo por principio sospechoso, cuya fortaleza se resiste y cuya unificación reflexiva y totalizadora, básica para la constitución del Estado (*c'est moi*), se intenta impedir. Es importante que el rey, el parlamento y los jueces no se pongan de acuerdo, no concuerden, no sean, como pretende San Pablo para la Iglesia, un solo corazón y una sola alma. El Espíritu debe ser otra cosa, no Estado.

Polibio considera que la irracionalidad política de una constitución mixta: aristocrática y democrática, y ni lo uno ni lo otro, es lo que salva a Roma de la tiranía y la hace al final dueña del Mediterráneo, y especialmente de una Grecia tan racional como caótica. Los *Founding Fathers* recogen esta reflexión, reforzada por el contractualismo de Locke y la teoría de la división de poderes de Montesquieu, para diseñar una república imposible como Estado, que no se funda en la reflexión unificadora, sino en la fractura y pluralidad de las instancias de poder —Unión, estados, presidencia, congreso y jueces— que sólo entonces se

resisten unas a otras (*check*) para generar *balances:* no unificación reflexiva sino equilibrio. Sólo en ese marco entienden que es posible preservar las libertades que esa república vino a salvar.

Pero —y pienso que esto va a ser decisivo para que terminemos comprendiendo la posición de Hegel— dejemos de lado el Reino Unido que por los recovecos de su historia ha llegado a ser algo parecido, si no a Francia, sí a las democracias parlamentarias continentales. ¿Significa esto que los Estados Unidos no son Estado? Y la respuesta no puede ser sino que sí lo son, y en mi opinión —que reconozco puede sorprender a teóricos políticos y hermeneutas dialécticos— son Estado justo en el sentido hegeliano.

De hecho, la historia de los Estados unidos de 1774 a 1866 debe ser entendida como un proceso de auto-constitución estatal, cuyo punto crucial no es la declaración de independencia de 1774, ni el tratado de Paris de 1783, ni siquiera la Constitución de 1785, con toda la discusión intelectual que reflejan los *Federalist Papers.* A mi entender el acto cumbre en el que los estados se convierten en uno, en una Unión que «sabe» para qué ha sido fundada, que efectivamente emerge como autoconciencia histórica —y eso es un Estado para Hegel— es el discurso fúnebre de Lincoln en el acto a los caídos de Gettysburg.

La idea de la Unión frente a la autonomía de las colonias continúa en la balanza, que si sí que si no, por supuesto en los originales Artículos de la Confederación, pero también en la Constitución de 1785. La nación no acaba de decidirse, en parte porque el particularismo tradicional anglosajón se hace más vivo en el Sur en la medida en que la *peculiar institution* que es la esclavitud resulta tanto más imprescindible para el sistema de propiedad y producción cuanto más evidente se va haciendo su inviabilidad moral. La inmoralidad se reviste del derecho a ser distintos, a mantener un estilo de vida efectivamente «peculiar» e imposible de justificar en términos generalmente aceptables, y que para sostenerse requiere en último término de la secesión y definitiva ruptura de la débil estatalidad fundacional. Y ahora, lo

sorprendente no es que los estados del Sur declaren su independencia, sino por qué los del Norte consideran esa secesión inaceptable, aun a costa de una ruinosa, traumática, fratricida y muy sangrienta guerra.

La persona y carácter moral de Lincoln juegan un papel decisivo. Pero no son suficientes. Se ha llamado poco la atención sobre el muy importante papel que juega la oficialidad del pequeño ejército federal: los Scott, Mc Lellan, Grant, Sherman, etc., que por circunstancias de la masiva movilización se convierten en generalato del nuevo ejército de la Unión. Y menos se ha resaltado que la experiencia decisiva en la juventud de estos dirigentes es la Guerra de México de los años 47-48, y con ella el contacto con lo que ya por entonces México y tantas repúblicas latinoamericanas eran: estados fallidos, como hoy los llamamos, que oscilaban entre la anarquía y el despótico poder de oligarquías criollas que no atendían más que a sus inmediatos intereses, por los dos lados cuestionando todo imperio de la ley desde la ventaja del espadón circunstancialmente más fuerte. Y ellos sabían que el desafío de la secesión, por mucho que hablase de libertades estatales y defensa de estilos de vida, significaba disolver la apenas fundada *Commonwealth* en el imperio de caciques regionales. Y sabían también que ahí acababa la historia de la libertad en aras de los intereses particulares. Es posible que hasta el bombardeo de Fort Sumner los Estados Unidos apenas fuesen un Estado. Pero se habían independizado para ser una nación como sujeto colectivo en la historia. Los dirigentes federales no eran unos filántropos moralizantes; casi nadie pensaba que los negros fuesen «iguales»; pero fueron muy conscientes de que los intereses algodoneros no podían ser los que determinasen lo que como ciudadanos querían ser; como aquellos que una vez firmaron una declaración de independencia con la rúbrica: *we, the people.* Como la reflexión de ese pueblo en la historia, y no en general sino como voluntad militar en los campos de batalla de Virginia y el Mississippi, se consolidó la Unión como un proyecto que necesariamente tenía que ser, como la acción

de un sujeto que era, reflexión emancipatoria. Y así las colonias llegaron a ser Estado.

Y a eso, bien lejos de los totalitarismos sólo supuestamente revolucionarios y de las hipertrofias narcotizantes de un Estado-providencia que más bien genera servidumbres, es a lo que yo creo se refiere Hegel cuando habla del Estado como la emergencia como Absoluto de la libertad en la historia. No hablamos de una institución, ni de una revolución ejecutada por decreto, ni de una simple pero inflada administración pública del bienestar: el Estado es, más bien, la forma de ser libre del sujeto que desde su finitud llega a ser sí mismo sólo en común, en un espacio político cooperativo y objetivamente estructurado, que se hace reflexivo dejando atrás, superada, la necesaria objetividad de sus mediaciones. Pasamos así, en la síntesis de espíritu subjetivo y espíritu objetivo, a lo que Hegel llama ahora el Espíritu Absoluto.

Capítulo V
EL ESPÍRITU ABSOLUTO

APERTURA O CIERRE DE LA REFLEXIÓN

1. El Absoluto se dice de muchas maneras

Con la superación reflexiva de su objetivación el Espíritu (a escribir ya con mayúsculas) se gana a sí mismo en la realidad en que se refleja. En la terminología de la *Ciencia de la lógica* el «concepto» se realiza, se convierte en esencia; y su universalidad abstracta se hace concreta y real en esa historia en la que vuelve sobre sí. Eso, hemos visto, ocurre según Hegel en el Estado, que se hace así presencia del Absoluto en el tiempo: autodeterminación real y moralización reflexiva de las circunstancias sociales que tienden entonces a ser como el sujeto (*we, the people*) las puede afirmar y querer. Eso es lo que significa la afirmación de que todo lo racional deviene real y lo real se hace racional.

Una lectura apresurada le tomaría aquí la palabra a Hegel para ver en el Estado, en cada Estado, el cierre definitivo del proceso dialéctico de reflexión, el fin de la historia totalitariamente realizada como sujeto y la instauración del escatológico *Reich* de los mil años como síntesis unitaria de la historia. *Ein Volk, ein Reich, ein Führer:* la dialéctica terminaría en Núremberg, con todos marcando el paso; o en la Plaza Roja, donde el proletariado universal y la Santa Rusia se hacen una y la misma cosa bajo la libertadora dirección del Partido Comunista, que *sabe* cómo termina historia, a saber, donde el padrecito Stalin decide.

Sólo que los cierres dialécticos del sistema resultan en Hegel ser siempre apresurados. Una y otra vez, desde su interna contradicción, el Absoluto reabre el proceso de una nueva marcha hacia sí mismo, transformando círculos en espirales siempre más y más abiertas, a la vez que más y más profundas. La izquierda hegeliana, que presta una especial atención al pensamiento dia-

léctico desde la «cuestión social», ha intentado siempre una interpretación lineal en la que el proceso va dejando atrás todas sus mediaciones hacia lo que se entiende que es su definitiva culminación: «el mundo será un paraíso, patria de la humanidad».

Yo entiendo que esto nos lleva a una interpretación errónea de dicho proceso, que, insisto, se reabre en esa espiral reflexiva en la que profundizamos *ad infinitum* en y sobre nosotros mismos, y en la que las figuras del Espíritu, reproducen una y otra vez su insuperable contradicción y negatividad. Así lo hemos visto, por ejemplo, en la escisión de la autoconciencia como señor y siervo.

Pues lo mismo ahora con el Absoluto, que, como el ser de Aristóteles, se dice de muchas maneras, y se hace así susceptible de una interpretación teológica, de otra naturalista, de otra gnoseológica, de otra socio-política, etc. Y así el Absoluto puede ser Dios, Yo, el Estado o el átomo de hidrógeno. Naturalmente esto significa que la dimensión especulativa de todas las cosas hace de ellas y de cada una algo mucho más complejo de lo que la mencionada linealidad dialéctica pretende hacernos ver, en Hegel, y en la naturaleza de las cosas, de todas y de cada una, porque cada una es reflejo de esa totalidad absoluta.

2. Concepto, Esencia, Idea

A fin de dilucidar en lo posible algo más de la naturaleza del Absoluto, conviene volver a los oscuros pasajes de la *Ciencia de la Lógica* en los que se aborda el problema de ese Absoluto en cuanto tal. Siguiendo a Aristóteles, y en parte también a Kant y en último término a Parménides, considera Hegel que ese Absoluto, que entre el ser y su contrario que es la nada es entonces devenir hacia sí mismo y movimiento reflexivo por tanto, como actividad sin límite que se pone a sí misma, es pensamiento. Lo llama también «concepto». Y es, dice, un «para sí». Idéntico con el ser al que vuelve en su devenir reflexivo, tiene el carácter de

lo abstracto y universal; y por tanto —ya lo sabemos— la contradicción en sí mismo, que requiere ahora que se exteriorice y haga lo contrario de sí. Deviene así, o se pone, como límite de sí, como lo que ahora es «en sí». A ese Absoluto exterior a sí mismo, lo llama Hegel Esencia. Es lo que es en la opacidad negativa de lo no pensado. Es evidente que nos las habemos aquí con el paralelismo cartesiano entre *res cogitans* y *res extensa;* o en Spinoza, pretendiendo no romper la identidad de la Substancia, como los atributos de la misma. Sin embargo, considera Hegel frente a esta idea spinoziana de identidad substancial, que esa dualidad tiene que ser resuelta, negada en sí misma, porque es efectivamente contradicción del Absoluto, que tiene ambos extremos como términos de la relación en que él mismo consiste; relación que se hace absoluta cuando dejamos de absolutizar los términos para entenderlos más bien como momentos de ese Absoluto que en lo otro de sí se piensa a sí mismo. Ese nuevo Absoluto, que es identidad recuperada desde sus dos momentos contradictorios, es ahora «en sí y para sí»: Concepto que en la Esencia se piensa a sí mismo; y Esencia que es aquello que el concepto expresa de sí. Lo llama Hegel ahora Idea, como aquello que piensa lo que es y qué es lo que puede ser pensado. Dicho de otra forma, la Idea es el ser que se manifiesta para sí en la existencia o naturaleza de las cosas; también el ser que se desvela reflexivamente —*aletheia*— en lo real; y también concepto adecuado de esa realidad. De nuevo en ella se realiza el desiderátum de una realidad que se ha hecho racional, y en la que deviene real toda racionalidad. Y es así, como decía Platón, la *ousía:* la riqueza ontológica de una cosa como su realidad o aspecto a la luz del pensamiento que la, y al que se, revela. La idea es entonces —dice también Hegel— el universal concreto, el movimiento que pasa de lo universal a su limitación particular y que vuelve desde ella para entender esa particularidad como concreción y despliegue de lo mismo.

Esto significa que el Absoluto, por supuesto no es un punto esencial en el que todo se resuelve; no es principio, como lo es el concepto en Platón o la substancia primera en Aristóteles. Y

aunque el mismo Hegel dice que ese Absoluto es resultado del proceso reflexivo en el que se realiza, tampoco es un punto terminal; no al menos un final inmóvil. Es más bien el movimiento de ida y vuelta, del Concepto a la Esencia, de lo abstracto a lo concreto, de lo universal a lo particular; para volver de nuevo a empezar, o a continuar, la infinita espiral en la que intenta esclarecerse a sí mismo.

Vimos al comienzo que la dialéctica en Hegel no es, como en Platón, un simple método por el que el pensamiento finito, criticando su propia negatividad e insuficiencia, se supera a sí mismo hacia una inmarcesible idea, que más allá de toda negatividad fuese lo que define el proceso dialéctico desde fuera. De este modo la idea platónica trasciende toda negatividad y finitud. Y sin problemas la teología cristiana la reinterpreta como el Dios idéntico a sí mismo que contempla desde fuera el proceso creador. Por el contrario para Hegel el método y su objeto son el mismo movimiento por el que el pensamiento asciende y la Idea desciende a la limitación que la concreta. La Idea es la vida misma del Concepto en la que éste se concreta en el ser; y a ella pertenece la misma escisión entre Concepto y Esencia, entre sujeto y objeto, entre intelecto y sensación, en cuya síntesis y superación ella misma consiste como Absoluto.

Al tratar la filosofía del derecho considerábamos el matrimonio como substancialización jurídica del amor. En ella, de la doble negación del amante en el amado y viceversa, surge efectivamente como substancializada relación entre ambos que a la vez los pone (para ser relación) y los quita (para que ésta sea substancial y absoluta) la nueva realidad de la familia. Pues bien, ésa es la imagen perfecta del Absoluto como Idea, que a la vez se escinde y supera la escisión, siendo este latir de la auto-superada negatividad, el ser mismo, que es devenir, del Absoluto.

Todo esto venía a cuento de que ese Absoluto incorpora en sí su misma proliferación. Es un *principio* proteico que —¡atentos a la contradicción!— *resulta* en formas infinitas: en la lógica, en

la teología, en la metafísica, en la filosofía de la historia y del derecho; como Ser, como Forma, como Dios, como Sujeto, como Deber y Ley, como Estado, como Familia, como Idea, etc.

Pero de todas estas formas se va a fijar ahora Hegel en tres, en las que el Espíritu, ya de vuelta sobre sí mismo, se presenta para sí como absoluto. Esas tres formas privilegiadas de darse ese Absoluto son el arte, la religión y la filosofía. A ellas dedica Hegel lo mejor y más extenso de su docencia en Berlín. Y tal y como la recepcionaron y recogieron sus oyentes, constituyen las páginas más claras y bellas que Hegel no escribió sino dictó de viva voz.

3. La obra de arte: de Kant a Schiller

Que Hegel es un gran innovador, nadie lo duda. Pero, a diferencia de tantos pensadores —Descartes, Marx, Nietzsche, Wittgenstein, Zubiri— que se empeñan en hacer de su filosofía el momento cero de una nueva aurora crítica o especulativa (aunque sea como en el caso de Heidegger ocultando sus fuentes), él es igualmente un gran receptor de antiguas tradiciones y también de las más novedosas corrientes de su tiempo. Absorbe toda la historia de la filosofía, y mucha de las —en el mejor sentido— modas intelectuales del momento. Por recurrir a la vistosa metáfora de la teoría de funciones, Hegel representa más un punto de inflexión que una discontinuidad. Si además tri-dimensionamos la metáfora, ese punto representa también una apertura focal que se expande y a la vez recoge temas que nunca o sólo muy antiguamente habían ocupado a la filosofía. El derecho, el lenguaje, la biología, la economía política, la técnica, la historia, la religión (que no mera teología), el arte, adquieren con él dignidad especulativa. Hegel transforma así un saber que se ocupaba sólo de cuestiones ontológicas, teológicas y morales, y últimamente gnoseológicas y epistemológicas, en lo que antiguamente quiso ser: saber por causas de todas las cosas; enciclopedia de

las ciencias, que son filosóficas en virtud de su carácter totalizador y reflexivo, en el que el discurso no renuncia a pretensión alguna de universalidad.

Que la filosofía analítica anglosajona haya abjurado de este totalitarismo especulativo apuntando sus objeciones contra Hegel y recetando silencio acerca de lo que según su análisis no se puede hablar, significó en la segunda mitad del siglo XX un indudable retroceso. Pero hoy sigue la filosofía empeñada en aquello a lo que efectivamente no puede renunciar: en mantener vivo el ideal de la razón en medio de los mundanales afanes humanos; o lo que es lo mismo, en recoger reflexivamente esa totalidad en los múltiples intentos de responder a la pregunta: ¿qué hago yo aquí en medio de todo esto? En esto, pese a la desanimante, que quiere decir, desespiritualizadora propuesta de la postmodernidad (otra consecuencia del pensamiento analítico) de disolver en perplejidad el auto-esclarecimiento, algunos seguimos siendo hegelianos.

* * *

Para Wittgenstein la experiencia estética forma parte de la mística, sin que se sepa muy bien qué es lo propio de ese ámbito, aparte de no ser un discurso que transmite información lógicamente articulada acerca del mundo. Al no formar parte de la lógica ni referirse a hechos físicos constatables en la experiencia, los discursos sobre el arte, como los de la religión o la metafísica, no son dignos —decía también Hume—de ser acogidos en la parte de nuestras bibliotecas en la que se guarda el saber. No sabemos que Descartes, Spinoza y Leibniz, dedicasen mucha atención, filosófica quiero decir, a las artes. Algo tiene que ver con ello que en sus tiempos los artistas, por importantes o incluso ricos que llegaran a ser, eran poco menos que menestrales, cuyo oficio consistía en decorar, contribuir a la propaganda o a dignificar el poder. Velázquez tuvo que mendigar en la Corte de Felipe IV un hábito de Santiago para llegar a ser caballero, que quería entonces decir, llegar a ser «alguien». Y a Mozart el arzo-

bispo de Salzburgo todavía lo trataba como a uno más de la servidumbre; para su desesperación, porque él ya se sabía un genio y portavoz por tanto del alma del mundo. Pocos años después Beethoven, en la Corte de Viena, era ya un personaje a la altura de un Schwarzenberg o Esterházy. Y cuando Goethe acude a Erfurt a la llamada de Napoleón para reunirse con él y recibir la Legión de Honor, es probable que pensara que hacía él más honor al Emperador acudiendo que éste a él llamándolo. Desde luego, los dos estaban convencidos, y así lo reconocían también en el otro, de ser los genios del momento.

De Velázquez a Mozart y a Beethoven y Goethe, va la misma diferencia que del Barroco a la Ilustración y al Romanticismo.

Kant, que era muy listo, una vez concluido y bien trabado su edificio filosófico de las dos *Críticas*, se da cuenta, olfateando el aire que le viene por ejemplo de Rousseau y de las nuevas aportaciones de la biología, de que ha dejado fuera, a la intemperie especulativa, dos cosas importantes. Una es la dinámica teleológica y organizativa en el ámbito de la naturaleza, que hace que ésta no sea percibida como un mero mecanismo inerte movido siempre desde fuera de sí. La otra es la experiencia, no meramente sensible sino en su misma esencia racional, de la obra de arte. Les dedica su postrera *Crítica del juicio,* a saber, del juicio teleológico y del juicio estético, reconociendo por un lado el carácter racional de los fenómenos estéticos y por otro de los orgánico-biológicos; con un común denominador de ambos que es la experiencia reflexiva de la libertad en la naturaleza.

Pero aquí Kant, pese a su honestidad, se ve en la obligación de hacer trampas; porque semejante experiencia de lo incondicionado en medio de las condiciones naturales, es inviable desde los presupuestos tanto de la *Crítica de la razón pura* como de la *Crítica de la razón práctica,* que remiten la experiencia de la objetividad natural y la de la libertad a dos ámbitos de racionalidad respectivamente exentos, teórico uno y práctico-moral el otro. Por así decir, concluido el edificio, los nuevos inquilinos ya no le caben. Y so pena de tener que derribar para darles albergue lo que considera un palacio conceptual con dos alas bien definidas,

Kant condesciende a construirles al margen del edificio central una *dépendance* o pabellón al otro lado del jardín, destinándolos a sobrevivir como parientes pobres. Sólo que al final —por seguir con el cuento— los herederos que recepcionaron ese complejo arquitectónico de la filosofía crítica, donde se sintieron verdaderamente a gusto fue precisamente en dicho pabellón, después del reacondicionamiento, más práctico que teórico, que sin tocar los cimientos hizo de él Friedrich Schiller.

No vamos a entrar en el alambicado argumento de la crítica del juicio teleológico según la cual la percepción de la naturaleza como un organismo que actúa por sí, es una proyección sobre el objeto que a través de un así llamado juicio reflexionante hace el sujeto de su propia estructura reflexiva. Esto hace que el objeto sea percibido «como sí» actuase, al igual que el sujeto, según fines y organizando reflexivamente su actividad compleja. Mas todo ello no deja de ser una cuestión perceptiva que, según los preceptos de la *Crítica de la razón pura,* nada nos dice de la misma realidad natural, que sigue siendo construida a priori por el entendimiento como un mecanismo inercial y necesario.

La experiencia creativa y perceptiva de la obra de arte es mucho más interesante, porque supone una radical transformación del mundo en la que el artista —y el espectador que le sigue— hace libremente lo que la naturaleza produce según necesidad. No se trata de una imitación: un retrato, un paisaje pictórico, una narración novelesca o poética, no replican —siempre deficitariamente— su objeto. Más bien lo reconstruyen, a la vez que lo transforman libremente. Y además, el sujeto, de tal manera se apropia de aquello que de esta forma recrea, que asimismo se recrea en su obra, reflejándose en ella como tal sujeto. El retrato *de* Carlos V *de* Tiziano, nos dice tanto del Emperador como del pintor. Y eso que dice de ambos es *lo mismo*. Esa síntesis de sujeto y objeto, y de los sujetos que como espectadores o lectores se ven absorbidos en la vorágine reflexiva que la Obra representa —pensemos en una representación dramática o en un concierto— es el Genio, que resulta al final ser tanto del artista

como el de las cosas mismas que él saca a la luz con su representación.

Kant se asoma aquí al abismo de lo absoluto, a lo que él llama el «ideal de la razón pura», como síntesis definitiva de sujeto y objeto, del alma y del mundo, en un acto infinito y divino por tanto. Ideal que la *Crítica de la razón pura* había declarado fruta prohibida para una razón finita. Se asoma, y le da miedo. Se echa atrás. Esa síntesis de naturaleza y libertad, dice, no es una realidad, y menos la realidad misma del Absoluto. Es un *fictum*; de nuevo un «como sí», en el que la razón proyecta lo que anhela. Pero en su realidad «objetiva», la obra de arte *es* lo que del *Moisés* de Miguel Ángel podemos medir describiendo cómo se comporta bajo la ley de la gravedad.

Sin entrar en las grandes cuestiones teórico-ontológicas que se abren en este contexto, Schiller es el autor que pretendiendo ser fiel a la inspiración kantiana corta por así decir el nudo gordiano, asumiendo entonces que, no sólo la obra de arte es presencia de la libertad en el mundo natural, sino que esa acción de la libertad en la naturaleza por obra del genio que la recrea, constituye la esencia misma de la obra de arte, lo que ésta tiene de atractivo, su gracia y dignidad (*Anmut und Würde*). También llamamos belleza a esta presencia libre de la forma. Dicho de otra manera: el genio artístico libera la verdadera naturaleza de las cosas, que así adquieren por él su verdad. Se invierte entonces por completo, de forma por así decir revolucionaria, el orden de prelación principial: es la naturaleza la que imita al arte, que detenta así la idealidad, la cual es liberación de la naturaleza en su ser propio.

Hegel añade poco a esta verdadera metafísica del arte que se apunta en Schiller, asumiendo en lo fundamental su carácter revolucionario. Porque no sólo transforma el genio artístico la realidad física. También se convierte el arte, y por obra del artista, en catalizador de una transformación moral de la sociedad, al transformar igualmente al espectador y movilizar en él una imparable dinámica emancipatoria. Por eso Schiller se atreve a

titular su principal obra teórica *Cartas sobre la educación estética de la humanidad.* Esa educación no se refiere ya al buen gusto, o al cultivo de la sensibilidad. No, esa era la visión elitista y sentimental que tenía del arte el ilustrado siglo XVIII. Por el contrario, Schiller es consciente de que su obra poética y dramática rompe las barreras del público que cabe en un teatro —por entonces no eran grandes— y se dirige a la humanidad entera como una llamada revolucionaria, a la autoconciencia, a la dignidad y a la autodeterminación. No sin razón la Asamblea Nacional francesa, por encima de las fronteras, le envió una carta de ciudadanía, como reconocimiento del alcance universal de su obra literaria. (La cual Schiller, por cierto, devolvió públicamente cuando la Convención, abriendo las compuertas al curso del Terror, guillotinó a Luis XVI.)

4. Dialéctica del arte

Hegel define la belleza artística como «presencia sensible de la Idea», que quiere decir para él, del Absoluto. Recoge con ello esta inspiración schilleriana de la creatividad artística. Pero busca a la vez para ella connotaciones platónicas. En efecto, Platón, de forma más confusa, había dicho que la belleza era «la más sensible de las ideas»; lo que quiere decir para él que la belleza es la forma que acompaña a todas las ideas en su descenso al mundo sublunar, y que por ello despierta en nosotros el recuerdo de su origen eterno. Al igual que el Bien, la Belleza es una idea de ideas. Todas las cosas son buenas, en tanto que realizan la perfección de su idea; y son bellas en tanto que «nos recuerdan» esa perfección en el orden sensible en que se presentan. El bien tiene por ello naturaleza intelectual y es difícil de dilucidar. La belleza, en cambio, apela a los sentidos y a la sensibilidad, y está por así decir más al alcance de la finitud del alma. Si vamos, por ejemplo, a una feria de ganado, sólo los entendidos sabrán distinguir los mejores caballos, pero cualquiera reconocerá a los más hermosos. Y probablemente serán los mismos.

Por eso, de forma muy especial, la belleza tiene una naturaleza dialéctica, porque es la forma de presentarse lo perfecto en lo imperfecto, la Idea en lo sensible, la forma en la materia, lo moralmente incondicionado en las condiciones de su negación histórica. Si exageramos un poco, podemos decir que Dios no es en sí mismo bello. Sin mezcla de sombras sería, como el sol de la caverna platónica, en sí mismo deslumbrante. La belleza sería más bien la forma de su presencia en las cosas, siempre a la vez disminuida y concreta.

Ahora bien, siguiendo ahora a Schiller, y en último término a Kant, la belleza no es para Hegel una, por así decir, cualidad natural, sino producto de la recreación libre de la forma. Así por ejemplo, Nueva York, Mannhattan, serían para nosotros un espanto, de miedo, ruidos, humos y edificios desproporcionados, si el cine y los fotógrafos no la hubiesen recreado para nosotros. Y lo mismo el visual París —«asfalto azul y cielo gris»— es un invento de poetas, novelistas y pintores, también del cine (el amor de los americanos por París es uno de los grandes misterios de la historia del espíritu). Por eso, nos pasa a todos que cuando por fin un día llegamos a Nueva York, o a París, o a Roma, todos «volvemos». La vivencia es un «yo ya he estado aquí». Porque las cosas son en verdad como los artistas nos las enseñaron. Ellos las crearon antes, y la naturaleza fáctica «se parece» a su modelo; nació del acto libre y creador que ellos definieron. La naturaleza imita al arte.

A la definición de Hegel: «la belleza es la presencia sensible de la Idea», habría que añadir «de vuelta sobre sí misma». También esto es platónico. Porque para el de Atenas esa belleza es memoria de su origen ideal. Mas para Hegel —recordemos también nosotros— la Idea no es origen, sino camino de vuelta de la Esencia al Concepto: es el «universal concreto», el género físicamente incorporado. Como cuando ante el *Doríforo* de Policleto todos podemos decir: *eso* es el hombre.

Eso significa ahora que la belleza no es un descuelgue sensible de una Idea por así decir inmarcesible que trascendiese metafísicamente la historia. Porque esa Idea es real sólo, en efecto,

desde su realización y en la medida en que negamos la negatividad material. La belleza supera la materia, y en ella a su propias contradicciones, sólo una vez materializada. Miguel Angel se equivocaba: el Moisés no estaba en el bloque de mármol. Por eso, en la belleza la Idea se muestra como lo que esencialmente es: producto en el que el Espíritu vuelve sobre sí como fruto de su libertad, haciéndose a sí mismo. Y Hegel concluye, por tanto, que el arte, mejor, la obra de arte, es la forma primera del Espíritu Absoluto.

5. El necesario fracaso del arte

Un día, visitando el Museo del Prado con mi hijo pequeño, pequeño todavía por entonces, mientras admirábamos, o yo intentaba que él lo hiciese, tanta grandiosidad y belleza, va el crío y me dice: «¿Y si ahora nos pusiéramos a romper estas estatuas y a rajar estos cuadros, qué pasaría? Era, y sigue siendo, un buen chaval, sin ningún atisbo psico-patológico que haya dado la cara desde entonces. De verdad, un chico, con sus cosas, pero normal. «Qué mañana saldríamos en todos los periódicos y telediarios del mundo», le contesté. Luego he seguido dando vueltas al incidente, porque la terrible tentación, como todo sacrilegio, tiene toda su lógica interna, a saber, una lógica dialéctica, por la que en la obra de arte el Absoluto manifiesta a la vez su inmensa grandeza reflexiva y su íntima contradicción, en este caso en la vulnerabilidad material. Y por eso, de hecho —porque hay quien pasa de la imaginada tentación a su realización, ahora sí, patológica— la *Gioconda* está detrás de un cristal a prueba de balas y *La Piedad* de Miguel Angel, después de penosos incidentes que justifican con creces la medida, está guardada en una jaula transparente que resiste ahora los contundentes martillazos que más de una vez ha sufrido; martillazos o disparos con los que alguien pretendía probar que eso absoluto e incondicionado es sólo una cosa (*Ding*) y como tal sigue estando sometida a la legalidad natural y resulta de las condiciones que rigen el curso de las cosas.

Desafiando de esta forma al Absoluto, cualquiera puede ponerse en su lugar y disfrutar de su momento de gloria.

Más allá de la anécdota, lo importante es señalar desde qué contradicción la obra de arte se hace representativa del Espíritu Absoluto. Y ello ocurre de dos maneras. En primer lugar porque el arte supone la encarnación misma del Espíritu en su contrario que es la materia; y sobre todo la vuelta en sí desde esa contradicción. La obra de arte es la forma en que la naturaleza se mira, percibe y recrea libremente a sí misma, en la particularidad concreta, pero también en tanto que en esa individuación se refleja la totalidad. Carlos V pintado por Tiziano no es un señor paseando a caballo más o menos por las afueras de Milán —¿qué haría así revestido con todos los arreos de su magistratura imperial?—. Representa el poder, la magnificencia de un proyecto universal, la cristiandad con armadura; el culmen, ya sea provisional —después de Mühlberg todo le salió mal— de la historia universal. O como dirá también Hegel refiriéndose a Napoleón: es el alma del mundo a caballo. Y lo mismo el Hamlet de Shakespeare: no se trata de un truculento e improbable folletín —un sobrino tiene que vengarse de su tío, que mató a su padre, ayunta con su madre y de cuya hija, que es su prima, está enamorado—, sino un cuadro que representa la doliente e indecisa humanidad y en el que desde entonces, por obra del autor, todo posible espíritu espectador se reconoce a sí mismo.

Por otra parte, precisamente en esta tensión, nunca del todo resuelta, entre materia y forma, entre lo concreto y lo abstracto, lo particular y lo universal, la obra de arte se hace representativa precisamente del carácter dramático del mismo ser del Espíritu. En eso radica su belleza, que es presencia *sensible* del ideal; y no necesariamente armónica conformidad de lo bonito. Y es que la obra de arte representa al Absoluto en su interna contradicción, y en el intento siempre fallido de superarla.

Volvemos a la receptividad que Hegel muestra ante las corrientes de su época. Los que elevan el arte a la dignidad de ser, no simple decoración, buen gusto, catecismo o propaganda, sino expresión de esa totalidad reflexiva, son los románticos. Siguen

ciertamente a Schiller, y ven en el arte la síntesis, prohibida por Kant, del Ideal de la razón pura. Por eso ellos sustituyen en cierto modo la filosofía por el arte, como un intento de abrir en su orden propio la posibilidad que quedaba vedada a una razón sistemática imposible para un sujeto finito. Es un cambio también de personalizado paradigma: un Goethe triunfante ocupa en lo sucesivo el lugar del fracasado Spinoza. Fichte había dicho que la síntesis de Yo y No-Yo quedaba como un proyecto ético-revolucionario; como un deber ser. Ese proyecto, no exclusivamente político (aunque sin excluir tampoco esa dimensión), es el propio de un arte comprometido, diríamos hoy, con la historia universal y que tiene como fin la transformación de la necesidad natural en libre creatividad y autodeterminación; en convertir en Espíritu lo que antes era «destino» y fatalidad.

Pero esa sustitución se hace posible, continúan los románticos, porque la obra de arte —la poesía, dicen ellos más bien— es un discurso que asume el límite de su propia finitud. De forma tal, sin embargo, que precisamente por ello lo puede trascender. Ocurre así con el carácter esencialmente metafórico del discurso poético. En él esa metáfora supone una fractura semántica: decimos una cosa y significamos otra distinta. Y es justo esa fractura o límite que dicho discurso asume, lo que lo hace expresivo de una realidad inefable que en cualquier caso es inalcanzable con los medios de una descripción positiva. Que tus ojos sean el mar en el que me ahogo, será una proposición falsa, pero es más significativa que decir que cuando te miro me suben las pulsaciones y el nivel en sangre de algunas hormonas.

Los románticos gustan hablar, y se ejercitan en el uso, de la fragmentariedad del discurso. Las cerradas y supuestamente rotundas exposiciones de Spinoza, Fichte o Schelling, se sustituyen por los aforismos de Schlegel y Novalis —Nietzsche continuará con el género—, y por supuesto por la pluralidad de obras poéticas y dramáticas de Schiller y Goethe. No se trata de un mero recurso literario. Esa fragmentariedad discursiva es adecuada a la fragmentariedad ontológica, y por así decir rescata los restos

de eternidad dispersos en el tiempo, o las formas adjetivas de la divinidad.

Pocos pensadores habrá menos religiosos de talante que Goethe; y pocos que empleen tanto el adjetivo «divino» en sus escritos y poemas. La mirada de la amada, la sonrisa de un niño, o —al estilo de los haikus— la gota de lluvia que colgada de una hoja rompe al caer la tarde el último rayo de sol, despierta en el poeta entusiasmos neo-paganos que se empeñan en buscar irisaciones absolutas en lo pasajero. Esa es la tarea de la poesía.

6. Del arte a la religión

Los románticos de Jena pusieron su pensamiento bajo el padrinazgo, social, política y teóricamente muy poderoso, del maestro Goethe. Pero el gran poeta y cacique de las letras y las artes, aunque se dejó querer, sospechaba de los románticos, pues sabía que en ellos se superaba la sacralidad del arte puro al que él había consagrado su sacerdocio. Hegel concuerda, y dice, de otra manera, que el romanticismo supone el punto máximo de la etapa artística del Espíritu Absoluto. En él las artes culminan su misión histórica, pero para dar paso a un nuevo protagonismo que corresponde ahora a la religión.

Una vez más, Hegel juega a la moda del momento. Tras la gran convulsión de las guerras revolucionarias y napoleónicas. Tras la relativa desilusión del progreso científico y sobre todo de los vuelcos políticos, el romanticismo, todavía ilustrado y revolucionario, da paso a una restauración que no sólo es política y reaccionaria —Fernando VII en España, Borbones en Francia y Santa Alianza por doquier—, sino revitalizadora, con nostalgias medievales, del espíritu religioso. Hacia ello, antes de su temprana muerte, apunta *La cristiandad o Europa* de Novalis. Y se consagra la tendencia en la obra tardía de Schlegel, Schleiermacher, Tieck; y sobre todo en Francia en el impacto que tuvo *Le génie du christianisme* de Chateaubriand. Pero, más allá de la historia de la cultura en la Europa post-revolucionaria, los románticos, y Hegel tras ellos, entienden que el paso del arte a la

religión viene exigido por la consistencia interna del arte que, más allá de su inherente contradicción, se supera a sí misma en religión. Porque lo que constituye la esencia de la obra de arte es, volviendo a la terminología de Hegel, la representación *relativa* del Absoluto, del que la obra es sólo fragmento.

Una vez más, el desarrollo del Espíritu se muestra como un drama. Frente al clasicismo, que entiende la obra como un logrado y gracioso —también en sentido teológico— equilibrio entre forma y materia, el romanticismo considera esencial a la obra su inacabamiento. El artista vive su genialidad como algo que lo supera. O si se quiere, recrea su obra en la constante experiencia de su fracaso; de querer siempre expresar algo infinito y en cualquier caso más de lo que de hecho consigue decir. Junto a la audacia creativa, la humildad socrática de una constante autocrítica, es su natural acompañante. De modo además que este fracaso se acentúa con el perfeccionismo.

De hecho, frente al cierre sistemático y racional del discurso que la filosofía pretende, ésta es la ventaja de la poesía, que asumiendo su propio límite, dejando siempre abierta la pregunta por lo que propiamente quiere decir, se hace expresiva del núcleo infinito que desde más allá de ella misma la define.

El Espíritu es un camino reflexivo. El arte es la experiencia de que ese camino no puede ni debe cerrarse en falso; de que todas las cosas fracasan a la hora de entregar la plenitud que en su belleza sólo prometen (¿y engañan?); de que, por tanto, todo apunta a lo definitivo que las define; a lo incondicionado (*Unbedingtes*) respecto de lo que son, eso, cosas (*Dinge*).

De ahí que la poesía, y en general todas las artes, moviéndose en el mundo de los adjetivos, busque pronombres. Poesía… eres tú; y al final el Tú absoluto en el que se resuelven reflexivamente todas las cosas. O dicho más en abstracto: la poesía necesita pasar del adjetivo al sustantivo que, en efecto, sustenta eso perfecto como reflejo. Toda poesía busca, mal que le pese a Goethe, una adoración, a la que repugna la dispersión idolátrica: «Al Señor, tu Dios, adorarás y a Él sólo servirás».

7. El Dios absoluto

Y es que, queramos o no, si por una parte es cierto que el Absoluto se dice de muchas maneras —Absoluto gnoseológico, gramatical, político, artístico, etc.—, no lo es menos que el *analogatum princeps*, el Absoluto en, por y para sí, no puede ser otra cosa —ninguna cosa— que Dios. Y eso es la religión: el reconocimiento que el Espíritu —hay que decir, por fin— hace de sí mismo, no fuera de sí, como ocurre en el arte, sino en sí mismo. Dios es el Absoluto que es reflexión pura: *noesis noeseos*, pura autodeterminación. Es el Absoluto que se reconoce como la identidad reflexiva que es, como Sujeto, y no, inconfundible ya con la naturaleza, como Substancia. Dios es la victoria del idealismo sobre Spinoza.

Podría entonces parecer que en la religión y con el reconocimiento de un Absoluto en sí, se cierra el ciclo reflexivo del Espíritu. Pero su contradicción interna desenmascara los cierres en falso de esa reflexión, y como vimos con el arte, también en la religión el Absoluto se hace contradictorio. Porque si en el arte el Absoluto, mezclado con, disperso y alienado en, todas las cosas, está fuera de sí mismo, en la religión ese Absoluto, ya por fin en sí, está fuera de mí, y por ende de todo. Dios sería la totalidad de las cosas fuera de las cosas mismas, y el sujeto puesto subjetivamente fuera de la subjetividad (que algo tiene que ver conmigo). Dios es el Yo, la autoconciencia, consagrado como lo otro que Yo, si acaso como un Tú: un sujeto que es «segunda» persona. En efecto, algo de nuevo contradictorio consigo mismo. Feuerbach radicalizará en este punto el pensamiento de Hegel dedicando toda su obra filosófica a mostrar este carácter contradictorio de una religión que no es sino reflejo de la autoconciencia alienada, hipostatizada, más allá del tiempo y la materia, como trascendente a sí misma.

Aquí la religión tiene dos formas, no de resolver sino de consolidar esta alienación. Una afecta a la misma idea de Dios. No son pocos los teólogos que tratan de huir de lo que con feliz pa-

labro Heidegger denomina carácter onto-teo-lógico de la divinidad. En él la razón hace de Dios algo accesible a sus poderes representativos, y entonces también objetivadores. Dios tiene que ser lo comprensible para nosotros, algo lógico y sometido como causa al principio de razón; por tanto algo así como un ente, si bien, dice Heidegger, *das höchste und seiendste:* el ente supremo; pero en cuanto tal encajado como un ente más en el complejo causal del ente en su totalidad.

Contra esta idea, la teología contemporánea rechaza esta comprensión óntico-substancial de la divinidad. Dios es, dice L. Ott, «lo absolutamente Otro». Y tras el K. Barth en su muy influyente comentario a la *Epístola a los romanos* la emprende contra el intento de comprender a Dios al modo platónico-aristotélico-tomista mediante una *analogía entis.* O como vimos, mediante una dialéctica de semejanza-desemejanza que parte de una continuidad del Creador con la creación, más básica que su evidente discontinuidad. Por el contrario, la teología post-barthiana parte de una más radical ruptura que sólo puede ser salvada por la incontrolable irrupción de Dios en la historia. El hecho teológico fundamental deja de ser la creación, y pasa a ser la revelación y la gracia (el *kairós*), que el espíritu humano tiene que aceptar confiadamente. El camino dialéctico hacia arriba se cierra, y sólo queda el hermenéutico (*analogía fidei,* en expresión de Barth): interpretar un mensaje enviado de lo Alto.

Semejante planteamiento supone, al menos en parte importante, un neo-fideismo y la claudicación de la razón; y es por ello anatema para todo pensador ilustrado. Y Hegel ciertamente lo es. Pero es que, además, es en sí mismo contradictorio. Porque Dios se situaría fuera de toda reflexión. Sobre todo también fuera de toda libertad, porque su acción sería en el sujeto que somos cada uno mera aceptación pasiva. Desde el punto de vista de la voluntad, una teología de ese corte tiene que concebir esa acción divina, no sólo como pre-destinación, sino como hetero-determinación. Y un Dios así entendido, expropiador de todo protagonismo tanto racional como emancipatorio, sería indiscernible del ciego Destino; y de nuevo haría inviable una visión

liberal del hombre y de la historia. Además, como Fuerza desconocida, imprevisible y omnipotente, ese Dios sería un no-sujeto, lo Otro en cuanto tal, y correría serio riesgo especulativo de, como en el caso de Spinoza, confundirse con el curso inexorable de las cosas.

A continuación, esta alienación que así se consagra en la divinidad, se refleja ahora por el lado de la humanidad reproduciendo, una vez más, la dialéctica del señor y del siervo. Porque enfrentado a una ciega omnipotencia, el espíritu (ahora con minúsculas) no puede evitar transferir a ese Absoluto externo su propia reflexividad, para convertir su alteridad en otro-yo, es más, en verdadero Yo frente al que dicho yo minúsculo es nada. Es la revolución al revés, o la consolidación reaccionaria de la alienación. Como con Luis XIV y el Estado, Dios soy yo, pero un Yo en el que, hipostatizada más allá del tiempo y de la historia, se vacía mi propia subjetividad.

Esta trasferencia y la consolidación de la citada dialéctica siervo-señor, se muestra, efectivamente como servicio, en el carácter sacrificial de la religión. Primero, como después señalará Nietzsche, ocurre una total inversión de los valores, que salen del horizonte temporal y mundano en el que nos desenvolvemos nosotros mismos, para situarse, reconcentrados y destilados al infinito, en ese Dios eterno. Que es no sólo trans-temporal, sino ahora también contra-temporal. Porque desde la infinita perfección, la imperfección del mundo histórico se hace igualmente infinita. El «siglo» resulta así compendio de todos los males. Y recrearse en él —*aversio a Deo et conversio ad creaturas*— es para el espíritu finito el pecado, por definición. De este modo, la identidad reflexiva del Espíritu Absoluto, se recupera ahora sólo mediante la negación de la negación, que en este contexto religioso se llama, efectivamente, sacrificio. Se ofrecen a Dios, destruyéndolos, los mejores frutos, los hermosos machos del ganado, y al final las vírgenes y jóvenes guerreros. La gloria de Dios, la apoteosis final, se realizará, al toque de la trompeta, por la definitiva destrucción del mundo por el fuego. Así devino Dios en el peor enemigo de su obra y especialmente de su propia imagen en el

mundo, que es el Yo que somos cada uno. Cosas de la dialéctica… que nos hacen comprensibles algo del lado oscuro de la Fuerza.

8. La filosofía o el fin del Espíritu Absoluto

La historia cultural de occidente, desde la crisis del siglo XIV a nuestros días, es la del perpetuo disenso: entre la Iglesia y el Estado, entre teología y ciencia, entre empirismo y racionalismo, democracia y autoridad, religión y arte, cuerpo y alma, progreso y tradición, libertad y naturaleza; y en lo que estamos viendo ahora, entre lo eterno y lo temporal, entre el cielo y la tierra. Pues bien, si quisiéramos reducir toda la filosofía de Hegel a una última intención y resumirla en una palabra, sería ésta: reconciliación, *Versöhnung*. El hijo pródigo que vuelve a la casa del Padre, es la imagen paradigmática a la que recurre una y otra vez para ilustrar esa intención última de su pensamiento.

No se trata, como a veces se piensa, de buscar un *tertium quid* para compaginar a modo de síntesis dos términos antitéticos. Eso es mala dialéctica, irenismo especulativo, que busca una solución de compromiso entre dos posiciones que tuviesen sentido por sí mismas. No se trata de concordar a dos vecinos autosuficientes que se llevasen mal. La dialéctica no es la solución de una mera contrariedad externa. Porque parte más bien de una íntima contradicción en la que está en juego la propia identidad, que sólo es posible como vuelta en sí desde esa in-identidad. Volviendo a la parábola del hijo pródigo, el problema no es sólo del hijo, que por supuesto también, sino del Padre, que al atardecer sale cada día al camino a ver si vuelve lo que es su propia identidad perdida, que sólo se restablece como reconciliación, de Padre e hijo, pero también de los dos consigo mismo; porque los dos son momentos escindidos del mismo Absoluto.

Por eso hemos visto cómo, al reconocerse a sí mismo como tal Absoluto, el Espíritu se escinde antitéticamente en la experiencia estética, en la que el Absoluto por así decir se exterioriza y cosifica, y en la experiencia religiosa, en la que ese Absoluto se reconoce a sí mismo como sujeto en sí, pero efectivamente

—eso significa etimológicamente ab-soluto— como separado y diferente de todas las cosas. Pues bien, superar esta que es su última escisión y realizar como reconciliación el definitivo paso reflexivo del Espíritu es, según Hegel, la misión de la filosofía. Y la filosofía cumple esa misión precisamente al comprender que esa tensión negativa entre, digamos, interioridad y exterioridad —entre religión y arte en este contexto— constituye la vida misma del Absoluto como momentos necesarios de su despliegue. De este modo, el cierre reflexivo del proceso dialéctico, si por un lado es cierto que es resultado y fin, no lo es menos que de nuevo se abre al infinito, para volver siempre a empezar, reconociendo en cada momento de dicho despliegue el reflejo de lo absoluto. El Absoluto, pues, se reconoce a sí mismo, no en su dispersión, al modo del arte; tampoco en su identidad subjetiva, al modo de la religión, sino en la reconciliación de ambos momentos.

Volvemos aquí a la interpretación dialéctica del dogma trinitario. El Padre es la positividad del Absoluto puesta como abstracta para sí mismo, pero en sí vacía de significación. Por el contrario, el Dios determinado, hecho carne y mundo, el Logos, que es expresión de la identidad del Padre, es el Hijo. Pero gana su determinación en la negatividad, y por eso está destinado a la muerte. Una muerte que sin dejar de ser real, sin embargo no es definitiva, porque esa negatividad se radicaliza ahora (¡qué signifique esa radicalización, es la cuestión clave que aquí dejamos abierta!) en la negación de sí, y se hace resurrección, vuelta a la vida desde la muerte, y reafirmación del carácter absoluto del proceso mismo, que se muestra, por así decir, como interno a Dios recogiendo en Él reflexivamente toda exterioridad natural e histórica. Ese momento de vuelta es el Espíritu, que reconcilia al Padre con el Hijo y viceversa; los cuales así, justo en el Espíritu, se muestran como lo que son: momentos polares de la misma Esencia, Concepto e Idea de Dios.

Esto, así dicho, casi suena a textos patrísticos. Sin embargo, la aparente compatibilidad de la filosofía de Hegel con una teología tradicional y a la postre con cualquier filosofía teísta, se

muestra sumamente problemática cuando nos damos cuenta de que esta teología dialéctica es, *a la vez*, una antropología y, sobre todo, una filosofía de la historia. Y del sentido que tenga esta conexión depende la interpretación última de toda su filosofía, en concreto, de si la filosofía sirve para la comprensión de la religión o más bien es su sustituto.

En efecto, el Dios encarnado y que asume su mortalidad, es el Dios hecho hombre. Y entonces la tensión dialéctica Padre-Hijo descrita, es la misma que la que se da entre divinidad y humanidad; o entre vida eterna y vida temporal y en definitiva mortal. El problema religioso se resuelve así en la cuestión de la vida tras la muerte; o de cómo logra la autoconciencia humana superar su contradicción que es la muerte, *sin renunciar al carácter definitivo de su realidad histórica.* No sé trata de si Dios existe, existencia que en su abstracta generalidad sería en cualquier caso irrelevante para nosotros; más bien de si tiene sentido una divinización del hombre, o mantener viva la esperanza de que la historia culmine en un momento absoluto que trascienda su propia finitud. Dicho sólo medio en broma: Dios puede existir o no, da igual; lo importante es que estamos llamados a realizarlo en la historia.

En sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Hegel quiere ver la realidad del Espíritu de vuelta al Padre en la *Gemeinde*, en la comunidad de los fieles que trabajan por hacer realidad la redención, el Reino de Dios en la historia. La realidad de Dios sería entonces la «Iglesia militante» de la teología tradicional. Sólo que para Hegel los atributos de semejante «cuerpo místico» son a la letra los mismos de lo que él denomina también Estado, que es, como hemos visto, la emergencia institucional del Espíritu en la historia. Iglesia y Estado se hacen así dos nombres de lo mismo, o dos caras de la misma moneda, hacia la trascendencia escatológica la una, y en la inmanencia histórica la otra. Las dos tienen la misma misión: dejar atrás la materialidad en la que el Espíritu se aliena y se ve impedido, por la miseria por ejemplo, de ser sí mismo.

Naturalmente, resulta casi inmediata la asimilación de la idea religiosa de redención a la de progreso histórico; y por tanto nos encontramos con la secularización de cualquier ideal de trascendencia escatológica. Que el mundo será un paraíso, la patria de la humanidad, es ahora el objeto de una esperanza luchadora, materialmente mediada y apoyada en las contradicciones que va superando en concreto. Y así, a la muerte de Dios anteriormente descrita sigue su «resurrección» en forma de Superhombre. La reflexión definitiva del Absoluto en sí mismo se convierte al final en revolución. Y la religión se ve sustituida por la lucha histórica en la que el hombre logra su auto-emancipación.

¿Es esto lo que quiere decir Hegel? Si el Absoluto, más que principio, es, como él pretende, «resultado» del proceso en que se realiza, por mucho que se vista el discurso de ropaje teológico, su conclusión no parece que pueda ser otra: la filosofía sustituye a la religión, criticando la pretensión de un definitivo Absoluto teísta, y sólo así liberando la energía histórica hacia un cierre de la reflexión en, y no más allá, de la historia. De hecho, no deja de haber cierta justicia hermenéutica cuando juzgamos la intención especulativa de un determinado discurso por los frutos que maduran en su recepción. Y el sentido de la dialéctica no nos deja entonces separar la teoría de Hegel del desarrollo teórico-cultural de lo que vino a llamarse la izquierda hegeliana. Así, cualquier estudioso pueda citar una larga lista de importantes discípulos de Hegel, de enorme influencia histórica, que se enmarcan en esa tradición más o menos revolucionaria y anti-religiosa —Feuerbach, Marx, Lukàcs, Bloch, Marcuse, Sartre, etc—; mientras que a duras penas logrará mencionar algún prohombre de la derecha hegeliana —Michelet, Rosenkranz, Croce—.

Quizás la figura clave en esta recepción sea L. Feuerbach. Entiende que la misión de la filosofía consiste en muy importante medida en desenmascarar la idea de Dios como una trasposición de la autoconciencia más allá del tiempo y de la contradicción material de la existencia. Por así decir, en Dios nos ponemos a nosotros mismos a salvo de nuestra mortal condición humana.

Pero al coste de falsear esa autoconciencia, que consiste entonces en la hipostatización de la negatividad. Dios se hace así antihombre. Y sólo la comprensión de este proceso alienante nos permite recuperar en la corporalidad y en la sociedad, y siempre en el tiempo, la verdadera conciencia de nosotros mismos, en el amor de unos por otros, que la religión, pese a su hipócrita discurso, siempre termina por prohibir. Del mismo modo, para Marx, la verdadera filosofía, además de praxis revolucionaria, es «crítica de las ideologías», esto es, de los falsos discursos que pretenden situar esa verdad como patrimonio de un Absoluto desmaterializado, cuando en realidad sirven, en una contra-praxis reaccionaria, para encubrir y consolidar unas relaciones de producción que impiden la única reflexión verdadera: la que se da como auto-realización del hombre por el trabajo en la historia. La dialéctica cumple así su último destino, cierra el círculo, haciéndose reivindicación de lo material, concreto y relativo.

9. Hegel y la absolutización de la dialéctica

Se hace difícil sin embargo, atribuir a Hegel estas intenciones contra-religiosas, cuando expresamente entiende el cristianismo como emergencia de la libertad en la historia. Salvo en algunos pasajes juveniles, no encontraremos en sus escritos ninguna diatriba anticlerical, más allá de los remoquetes anti-papistas que cabe esperar en cualquier luterano, sea o no piadoso. ¿Es Hegel un nuevo Spinoza que recubre su ateísmo con el prudente manto de una metafísica aparentemente teísta?

Sin embargo, es cosa cierta que la religión es para él un momento necesario de la reflexión en que el Espíritu llega a ser totalidad subjetiva. En absoluto suscribiría la tesis de Feuerbach de que en ella la autoconciencia se falsea a sí misma en una supuesta trans-temporalidad; mucho menos el análisis marxista de la religión como arma de la burguesía para consagrar la alienación que resulta de un explotador sistema de producción. Entiende Hegel que sin religión el hombre no alcanza la conciencia

de sí como absoluto. Y la historia de la libertad hubiera sido imposible sin el cristianismo y sin su idea de redención. Es más, el paso desde el arte, esto es, desde un absoluto disperso en su materialidad, a la religión que lo entiende como sujeto existente en sí mismo, forma parte de la vida misma del Absoluto. La religión es, pues, necesaria e instructiva, incluso ilustrada y emancipadora. Eso sí, con tal de que no cerremos en esa trascendencia el proceso reflexivo del Absoluto, que no puede ser la totalidad de todas las cosas *fuera* de las cosas mismas.

La cuestión en la que se decide todo el sentido de la filosofía hegeliana tiene que ver con esa tensión entre arte y religión. Y sólo se dilucida aclarando la muy importante y a la vez confusa relación que Hegel tiene con el movimiento romántico. Jena es el lugar de lo que bien podríamos considerar como una pelea entre hermanos por la herencia familiar, en este caso la del criticismo kantiano. Y esto no se entiende si no nos damos cuenta de que lo que va de Kant a Hegel, no es una reformulación de la epistemología kantiana; de que los nombres relevantes, no están en esa trastienda de los Reinhold, Jacobi, Bardilli, sino en Fichte y en sus inmediatos seguidores que son los románticos de Jena y Berlín: Schlegel, Novalis, Tieck y Schleiermacher. Y que, en definitiva, que lo que se juega en este paso de Kant a Hegel es el sentido último, religioso o no, del idealismo. A saber, bien como impulso que renuncia a su realización reflexivo-epistémica *more spinoziano* para convertirse en discurso poético y en praxis religiosa; o bien como tal discurso que se empeña en su cierre sistemático, sin desdecirse del *sapere aude* ilustrado. Fichte concluye que dicho cierre reflexivo en el que se superaría la contradictoria tensión entre un Yo absoluto y su determinación empírica como un No-Yo, es imposible para una conciencia finita. Y que por tanto, se convierte en una infinita tarea de carácter moral. Este planteamiento lo recogen los jóvenes románticos de Jena, diciendo entonces que esa realización del Absoluto, que es a la vez transformación del mundo hasta convertirlo en ideal en el que nos podemos reflejar como sujetos, es una misión profética, redentora, abierta escatológicamente a un final auroral que

ciertamente asume al menos una coloración religiosa y se convierte en gracia que se espera. Toda la retórica de un Apocalipsis glorioso, de la Segunda Venida, del *Reich* de los mil años, que los románticos de Jena recogen de Jakob Böhme, se hace para ellos, pensando seguir la senda abierta por Schiller y Goethe, viable continuación poética de los mismos ideales ilustrados que encarnaba el criticismo kantiano.

No son poco los que aquí han gritado: ¡traición! Por supuesto la izquierda hegeliana, y a continuación Nietzsche, y los neo-kantianos y positivistas; y en general todos los que entienden el romanticismo como un movimiento reaccionario; de vuelta al Medievo, al irracionalismo sentimental, como expresión de una «conciencia desdichada» que busca en un nuevo idealismo, más estético y religioso que estrictamente filosófico, el fracaso de ese proyecto ilustrado de progreso histórico, racional y científico. Cuan injusta es esta interpretación, es algo que ya traté en mi trabajo *La conciencia romántica,* en el que defiendo la esencial continuidad entre Ilustración y romanticismo. No nos vamos a detener en esa defensa. Lo que nos interesa señalar aquí es que el padre de esta interpretación es ya el mismo Hegel, que dedica el monumental *Prólogo* de la *Fenomenología del Espíritu* a distanciarse de esta supuesta continuación romántica del idealismo fichteano que deja a la Idea fuera del movimiento dialéctico en que la alcanzamos, como un más allá trascendental y trascendente fuera del alcance de una reflexión finita.

Lo que aquí hay en juego supera la citada discusión familiar en el bullicioso y multifacético entorno de la Jena del cambio de siglo. Al final, el romanticismo no deja de ser un neo-platonismo, para el que la Idea se escapa del proceso finito en que pretendemos asirla, trascendencia que se pone de manifiesto precisamente en las contradicciones en que necesariamente cae la teoría cuando desde la finitud empírica pretende abarcarla. Esta es la conclusión de Kant: el ideal de una síntesis nouménica de la experiencia empírica, tiene en ese carácter empírico un límite insuperable, que le impide desarrollar con sentido una teoría de supuestos objetos totalizadores —el mundo, el alma, Dios— que

superan por principio —por pretender sintetizar totalidades— ese límite empírico.

Insisto en que esto es darle la razón a Platón: el conocimiento de la idea, máxime el de la Idea que sintetiza todo ideal, es «saber que se busca». Dicha Idea, que es principio, es *Ápeiron*: límite que limita sin ser limitado; es lo Incondicionado (*Unbedingtes*) que trasciende todas las cosas (*Dinge*). Pero Platón y ahora los románticos tras él no caen por ello en ninguna desesperación epistémica; porque precisamente en la contradicción que le es propia, y en tanto que en ella lo limitado siempre trasciende su propio límite, el saber finito se trasciende a sí mismo. En forma de anhelo (*eros*) y de memoria, dice Platón; en forma de discurso metafórico y poético, que se atreve a expresar fragmentariamente lo inefable, continúan los románticos: el espíritu siempre se trasciende a sí mismo y se hace capaz de decir relativamente lo absoluto. Y ello justo en la medida en acepta su propio limite.

Esto puede parecer algo vago, pero es elemental: la relación, por definición, siempre alcanza, más allá de sí misma, justo el absoluto que la define. Lo mismo el reflejo, por ejemplo en un espejo, que es imagen dada (*mímesis* restringida) de lo real ausente. Eso sí, con tal de que, como ocurre en la caverna, no confundamos con la imagen lo reflejado en ella. Es decir, de que aceptemos su carácter intrínsecamente contradictorio, por el que la relación tiene esencialmente que ver con lo absoluto; y el reflejo es presencia de lo ausente. La imagen, limitada respecto de sí misma, es entonces *mero* reflejo, y la relación alcanza *sólo* relativamente lo absoluto, como perspectiva u opinión por ejemplo, incluso como hipótesis o prejuicio. Sólo así se muestra en ella su «intención» referencial. E insisto en señalar, porque es muy importante, que el potencial representativo, viene dado precisamente por el citado límite. La relación relaciona *sólo* relativamente; y la imagen reflejada representa, *sólo* porque lo hace mal. Eso es, en el sentido platónico (no tanto en Kant, pero de nuevo también en los románticos), la esencia de la dialéctica, en la que lo negativo se hace (en cierta medida) representativo

del «inmenso poder de lo positivo», de la Idea que trasciende toda negatividad. El coste —insisto una y otra vez— es aceptar que la *filo*-sofía es básicamente anhelo de sí misma; o mejor, crítica de su insuperable provisionalidad, en un sentido tanto socrático como popperiano.

Y eso es lo que no quiere Hegel que sea. No está dispuesto a aceptar la definitiva in-transparencia del Absoluto. Antes bien pretende llevar al límite el *sapere aude* ilustrado para alcanzar a conocer todas las cosas como momentos —modos, decía Spinoza— de una Substancia que es a la vez Sujeto y que en todas las cosas se manifiesta *sub specie aeternitatis.* Se trata de una «historia de la experiencia de la conciencia» que quiere ser al mismo tiempo «saber absoluto del Absoluto».

¿Significa eso que Hegel pretende ocupar el lugar de Dios de modo que toda su filosofía se resuelva en ciencia divina? Reprocharle eso, apoyando el reproche en algunos textos que hacen plausible semejante tesis, equivaldría a una reducción al absurdo, al menos a un absurdo fáctico: Hegel no es Dios. Fue toda su vida un respetable burgués, bastante sensato. No estaba loco, ni siquiera al modo de Nietzsche. ¿Qué sentido puede tener entonces eso del «saber absoluto del Absoluto»?

No es fácil dar una respuesta. En un filósofo que hace del despliegue de contradicciones la clave de su método, tampoco cabe esperar una coherencia hecha de univocidades. Y aquí me voy a atrever con una hermenéutica que no espero clarifique mucho más de lo que confunde.

Precisamente el punto de partida es para Hegel el contrario, y en sí de lo más platónico: las cosas, también los sujetos, por supuesto los discursos, son históricos, relativos, y remiten a algo que los define desde fuera. Incluso estaría dispuesto a aceptar la tesis romántica de que toda realidad es «fragmento» de un Ideal ausente. Por supuesto, el modo de tratar ese «material» sería dialéctico: las cosas, los sujetos, los discursos, se hacen efectivamente fragmentos o reflejos de lo absoluto, en la medida en que aceptamos su relatividad, como un límite negativo que precisamente nos señala el camino de la trascendencia. Pero aquí viene

la inmensa pirueta que hace Hegel: la absolutez perdida en este movimiento hacia un absoluto trascendente, se recupera para todas las cosas, para la historia y para los discursos, si a su vez, ese Absoluto al que remiten resulta Él mismo ser relativo a aquello que es relativo a él. Recordemos lo que vimos sobre la estructura dialéctica del amor. Enamorarse, como señala Platón en el Fedro, es alienación y locura, porque uno llama «vida mía» a otro. Se pierde toda reflexión, y se trasfiere la propia autoconciencia a ese otro. Vimos que esto pasaba también entre el señor y el siervo. Sin embargo, el amante recuperaba su propia identidad en la correspondencia, por la que el amado se aliena de vuelta en él. Y en esta negación de la negación, cada uno se hacía absoluto en un «nosotros» en el que ambos están mediados en el otro por esa doble negación. En el amor se muestra entonces, dice Hegel de forma sorprendente: *die ungeheure Macht des Negativen,* el tremendo poder de lo negativo.

Dicho de manera más formal: una relación está definida por un absoluto externo a ella que se muestra como principio de lo relativo. Pero si ahora eso absoluto es a su vez relativo al primer término, lo que ocurre es que la relación se hace de forma contradictoria ella misma absoluta, es decir, ella misma principio de los dos momentos polares, que pone para ser relación, y que quita para, por medio de ellos, hacerse absoluta y convertirse en reflexión, es decir, en relación que se relaciona consigo misma. De este modo, los dos términos, sin dejar de ser relativos, recuperan su absolutez. A costa, eso sí, de hacer todo el proceso contradictorio consigo mismo. Pero esto, que parece tan complicado, es lo que conceptualmente aceptamos cuando cualquier estudiante de filosofía, reflejando el relativismo de nuestra cultura, está dispuesto a aceptar que las cosas se entienden por sus relaciones, o que las relaciones son el principio de toda realidad, que es entonces, en efecto, absolutamente relativa. No hay más relativismo que el dialéctico.

Veamos otro ejemplo. Una imagen reflejada en un espejo —por ejemplo la nuestra, pero lo mismo vale para cualquier

otra— es, como hemos dicho, signo de finitud, porque está definida por una realidad, por un «cuerpo serrano», que a la vez la trasciende y se refleja en ella. La imagen especular nos obliga a «volver la vista» en busca de su origen y principio. Imaginemos ahora —y esto empieza a ser una película de miedo— que al volver, nos enfrentamos… a la misma imagen en otro espejo; para encontrarnos entonces con una doble y respectiva imagen que a la vez se funda y relativiza a sí misma. Eso es Hegel, la absoluta especulación: la Idea que siendo imagen lo es de sí misma, y está siempre mediada por su infinita negatividad.

De vuelta al problema teológico que nos ocupa: Dios es la instancia absoluta que el mundo, la conciencia, los discursos, necesitan para ser finitos; pero a su vez no es nada más que la necesidad que el mundo, los discursos, la conciencia, tienen de Él. Así, frente al intento de la primera Ilustración de declarar la idea de Dios accidental y despreciable resultado de la superstición, la post-hegeliana filosofía de la religión va a hacer de ella, al contrario, necesidad de lo finito. Pero con el mismo resultado. Feuerbach y Nietzsche declaran: Dios es necesario, luego no existe.

He dicho que esto —el reflejo que se refleja a sí mismo— empieza a ser una película de miedo. Más técnicamente podemos decir que esta disolución de la fundamentalidad en esta doble mediación negativa, como la absolutización del relativismo que representa, es la —nunca mejor dicho— consagración del nihilismo.

Veamos otra imagen. Supongamos que huyendo de nosotros mismos, buscando salvación, pues a ello nos lleva la conciencia de nuestra inanidad ontológica, de nuestra finitud, vamos corriendo con enorme esfuerzo detrás de un tren al que queremos subirnos para encontrar descanso. Vemos ya cerca la triple luz roja del vagón de cola. Y cuando, ya al alcance de la mano, casi nos vamos a subir en él, vemos todo el curso de los vagones, para descubrir… que nosotros mismos somos la locomotora. Así se cierra, en filosofía que desenmascara falsos absolutos, el ciclo reflexivo del Espíritu. Y con ello esa reflexión se hace retorno de

lo mismo, infinita reafirmación de lo finito. Para ver cómo termina esto, hay efectivamente que seguir leyendo a Nietzsche.

10. Deconstrucción del Absoluto o filosofía de la reconciliación

¿Cómo encaja todo esto con lo que vimos era la intención reconciliadora en la que el mismo Hegel encontraba el sentido último de su filosofía dialéctica? Pues de momento muy mal. Así entendida, la dialéctica termina siendo la radicalización de toda crítica. Esa es la línea que sigue la izquierda hegeliana. En ella, los tres momentos del Espíritu Absoluto se sustituyen linealmente, negando cada uno al anterior: la religión al arte, y la filosofía a la religión; hasta que la filosofía, entendida al final como deconstrucción crítica de lo absoluto, se alza con la victoria final en una apoteosis nihilista. De este modo, en su recepción, Hegel se hace padre de todos los sectarismos anti-capitalistas, anti-religiosos, anti-humanistas y anti-todo, a los que después nos ha ido acostumbrando el pensamiento contemporáneo, que termina en «filosofía para okupas». Es cierto que podemos rescatarlo de esa negatividad, pero al coste de insertarla en la entraña misma de su sistema, en el que al final resulta que Hegel es tan teísta como ateo, espiritualista a la vez que materialista, lo mismo empirista que racionalista, y compatible a la vez con Nietzsche y Platón. La dialéctica, al instalar la contradicción en la esencia de la Idea, hace que toda tesis incluya su contra-tesis, lo que conduce al definitivo mareo del hermeneuta, no digamos del posible lector, cuando al final, eso: el reflejo se hace a la vez reflexión al reflejarse a sí mismo. No es que todos los gatos sean pardos, o la vacas marrones, indiferentes frente a su diversidad, es que son por lo mismo mininos y tigres, suizas y mihuras. Y así no hay quien se aventure en la selva ni pueda decidir si ordeña o torea.

Pero volvemos a plantear, ahora de otra forma, la pregunta: ¿es Hegel, así entendido, fiel a sus últimas intenciones? Mi respuesta siempre tentativa y reconozco que sin más apoyo que la

impresión que deja la lectura de sus escritos, muy especialmente de las lecciones de Berlín, es que no. Porque, efectivamente, ni la sectaria sustitución de arte y filosofía por la desconstrucción crítica, ni la vertiginosa respectividad de tesis y contra-tesis metafísicas, responden a esa intención en la que justo al contrario Hegel parece entender la implicación de arte, religión y filosofía en lo que para nosotros, desde nuestra finitud puede ser, a la vez, sentimiento, devoción y comprensión del Absoluto.

Porque, ¿qué pasaría si esos tres momentos, en vez de sustituirse en una sucesiva negatividad lineal que excluyese a cada uno de los otros dos, se co-implicasen en una triangular respectividad por la que cada momento exigiese a los otros dos para su plenitud reflexiva? O por el contrario, ¿que aspecto tendrían arte, religión y filosofía si consideramos cada vértice del triángulo desconectado de los otros dos?

Veamos lo que sucede en este segundo caso, empezando por el arte. Un arte que diese la espalda a la religión, lo que en este contexto quiere decir, a una idea trascendente del Absoluto, sería exacerbado paganismo, afirmación adjetiva de la divinidad en cualquiera de sus reflejos, que más que fragmentos serían entonces los «añicos» en que el Espíritu se rompe, mientras ponemos (nos creemos obligados a poner) cara de éxtasis ante cualquier compás sinfónico, lírico o grandilocuente. Afirmando su relatividad como absoluta, el mundo se llena de cosas banales que reclaman una atención inmerecida. El minimalismo se hace bandera estética. La desconexión ocurre igualmente respecto de toda racionalidad, y cualquier sentimiento se hace protagonista fuera de una imposible conexión lógica. El arte renuncia a la intersubjetividad, y se descompone en esteticismo, por un lado, y en arbitrariedad creativa por otro. La consecuencia es también la pérdida de todo lazo entre el artista y el espectador. La impopularidad se hace incluso resello del nuevo genio bohemio, habitante de frías buhardillas. Y ahora la ilogicidad se apodera de la misma dinámica interna de la obra: en el cubismo, en colores sin figura, en figuras sin sentido, donde todo está separado de todo. Eso es lo que significa arte abstracto. O surrealista, cuando

la recreación libre de la forma que era la esencia del arte, termina en arbitraria manipulación del mundo por una fantasía onírica. Hasta que al final, en el *ready made*, la vanguardia asesina al mismo arte en una genialidad suicida, que en Dadá hace también claros guiños al terrorismo. Así terminó la exaltación post-romántica de un arte sin trascendencia ni razón; sin religión ni filosofía.

No mejor suerte corre la religión sin arte, para la que, obsesionada en el más allá, el mundo —como señala Nietzsche en la alegoría del camello— se hace desierto. El reconocimiento del Absoluto como un para-sí sin esencia, lo convierte en reflexión sin reflejos, para la que toda imagen es detrimento de su pureza, en un contra-dios idolátrico, cuya belleza es tentación de lesa divinidad y su afirmación pecado. La religión se hace entonces iconoclastia, en la que la *conversio ad Deum* tiene que hacerse, por el sacrificio de toda prestancia y *eros,* de toda promesa temporal, en *aversio a creaturis* y *contemptus mundi,* maldición del mundo. Que Dios es el fin del mundo, ya no significa, como para Aristóteles, que lo mueva por el amor (a la vez de Dios y propio), sino que su Reino es la definitiva destrucción de todo lo que no es Él. Como en tantos mitos griegos, se trata de un Dios resentido y celoso, que se alimenta devorando a sus hijos. La desconexión de la religión respecto del arte, supone por lo mismo su paralelo conflicto con la filosofía y la razón. Un Dios así concebido, inexpresivo en su pura reflexividad, no es en el principio Logos; es un Dios sin Hijo cuya paternidad es pura autoridad sin sentido, ininteligible Omnipotencia, consagración de una arbitrariedad que ningún otro sujeto puede desde su finitud reconocer como buena voluntad. Al transferirle nuestra autoconciencia, nuestra relación con él es la de servil reconocimiento y sumisión. Y al final, ese Dios vacío de todo sentido y significación, reverso negativo de un mundo maldito, termina por ser la consagración de una infinita negatividad. Y tiene entonces razón Nietzsche: «los cristianos no lo saben, dice, pero adoran a un Dios muerto». Este es el resultado de una religión desconectada

de la belleza artística y de la crítica racional, y que así se ve reducida a fanatismo, y al final a terrorismo

Veamos ahora lo que ocurre con la filosofía que entiende su destino como sustitución de estética y religión. Al igual que a la religión, se le convierte también el mundo en desierto, en hechos sin sujeto, cuyo sentido está en su encaje en una totalidad —Substancia, la llama Spinoza— que en sí misma no lo tiene. Las cosas no significan, simplemente pasan, y lo más a que podemos aspirar es, renunciando a toda comprensión, a explicar por qué suceden, remitiendo unos hechos a otros en esa conexión que ahora llamamos causalidad. La belleza, que era en cada cosa reflejo de una armonía universal, pertenece ahora al mundo de la mística, de lo inexplicable. Y así, la ciencia en que se convierte la razón, se divorcia igualmente de un arte que no tiene más sentido que el capricho del sentimiento. Igualmente, negando su ejercicio racional más allá del límite fáctico de la experiencia, la filosofía entendida como ciencia, explicando unos hechos por otros y negándose a trascender ese horizonte de lo que sucede, declara igualmente la irracionalidad de toda religión, sin darse cuenta de que, por lo mismo, tiene también que deconstruir en el mundo toda subjetividad y autodeterminación. Un mundo sin sujeto se hace también para la ciencia un mundo sin mí, que soy mero resultado de vaya Usted a saber qué conexiones neuronales. A eso llamamos ahora crítica: a pedir credenciales de facticidad controlable a todo lo que podemos reconocer en una reflexión que siega la hierba debajo de sus propios pies. Y así se hace la ciencia al final saber de nadie. Para ella, una vez que saca de su horizonte toda sacralidad, el mundo se hace lo disponible, objeto de dominio. De un dominio, sin embargo, que una vez disuelto el sujeto sobre el que debía revertir, se justifica sólo en la infinita intensificación de sí mismo. Y aquí tiene razón los Frankfurtianos: tal mundo sin arte ni religión, en el que el eros carece de sentido, impera la tecnocracia. Al sujeto trascendente que era Dios, lo sustituye, vaciado, el Sistema. Con no menos fanatismo por lo demás. Porque la ciencia, reflejo del poder sin libertad ni sujeto, termina siendo sectarismo. Y sólo destruyendo, contra

otros, sobrevive como crítica, no pocas veces, como ocurría en el arte y religión descompuestos, como instrumento del odio.

No es esto lo que pretende Hegel, ni es su idea del arte, ni de la religión, ni, en lo que él le toca, de la filosofía. Y no lo es, no por las intenciones más o menos piadosas que pueda tener, sino por la misma idea central de Absoluto que está en la entraña de su sistema filosófico, incluso aunque sea incompatible con la radical aplicación del método dialéctico en el sentido anteriormente expuesto. Por eso, a modo de experimento hermenéutico, me atrevo con la siguiente propuesta: la clave para la comprensión de la filosofía de Hegel está en su idea de reconciliación, y no, al modo de la posterior recepción por parte de los jóvenes hegelianos de izquierdas, en la de una filosofía entendida como deconstrucción crítica del Absoluto. Dicho de otra forma: sería la religión y no la filosofía el centro de gravedad del sistema. Pero no cualquier religión, o la religión entendida de cualquier modo, sino el cristianismo, que él entiende —y no podría ser de otra manera— como la religión del Dios encarnado y del Espíritu redentor de la historia; una religión, por tanto, en la que divinidad y humanidad tienen su sentido la una en la otra, si no (en lo que a la divinidad afecta) en sí mismas, sí en lo que ambas pueden significar para nosotros, esto es, en el contexto, no de la vida misma de Dios, sino de la reflexión filosófica, que efectivamente tiene que ver con el *Logos* que desde nuestra finitud podemos realizar.

Para ello es posible que tengamos en alguna medida que salvar a Hegel si no de sí mismo sí al menos de su modelo que no deja de ser Spinoza.

Capítulo VI

REVERTIR A HEGEL

De la dialéctica de vuelta a la metafísica, y al revés

1. La postrema victoria de Spinoza

Toda la filosofía que, recogiendo el impulso de Kant, se llama a sí misma «criticismo», tiene en el punto de mira lo que sus autores llaman por contraposición «dogmatismo», que viene a ser otro nombre de spinozismo. Muy claramente para Fichte, Spinoza representa lo que él denomina «sistema de la naturaleza», que consagra a la Substancia como Absoluto. Y a él quiere oponer su «sistema de la libertad», en el que ese fundamento incondicionado es visto como Sujeto. Spinoza es interpretado por los idealistas, a mi modo de ver correctamente, como el summum del estoicismo, como conformismo trascendental. La Substancia es el poder de la naturaleza, encadenada en la rueda de la necesidad en la que todo es efecto de otra cosa, de forma que esa naturaleza, que como Substancia es límite último de toda realidad, conforma la totalidad de lo condicionado. Es así *natura naturata*, y sólo como conjunto de las condiciones a que todo está sometido puede ser dicha también *natura naturans.* Dios es lo que sucede, el imperio definitivo de la facticidad.

No así, dice Fichte: lo condicionado, lo que sucede en el tiempo y está empíricamente determinado, remite a un fundamento que está fuera de ese horizonte natural, efectivamente como lo incondicionado y absoluto. Y ese fundamento necesariamente tiene que ser sujeto, que actúa por sí, como acción que se pone a sí misma (*Tathandlung*) y que necesariamente tiene la forma de un Yo. Frente al «A es A» de Spinoza, dicho «desubjetivadamente» en tercera persona y que al final viene a ser un «las cosas son como son», Fichte remite toda realidad a un «Yo soy», que es la cúpula trascendental de todo lo que es y puede ser pensado.

Naturalmente esto viene de Kant, que parte, en lo que él llama una deducción trascendental, de una experiencia en la que toda representación, aparte el material empírico que pasivamente recibe «de fuera», está sometida a condiciones formales: espacio y tiempo a nivel de la sensibilidad, las categorías judicativas del entendimiento, y como marcos referenciales las ideas de la razón. Esa deducción que pasa de lo condicionado a las condiciones de su posibilidad, es trascendental. Usa Kant ese adjetivo como opuesto a «trascendente», en el sentido de que se trata de formas del conocer que determinan los objetos de experiencia, y no de formas de ser en absoluto, que fuesen determinación de entes trascendentes a dicha experiencia. Ahora bien, Kant no usa adjetivos en vano, y él sabe muy bien el sentido que el término tiene en la tradición escolástica, que él modifica pero que no repudia. Porque esas formas de todo conocimiento posible son trascendentales también porque trascienden sus contenidos. O, como él igualmente se expresa, porque son formas «puras». Esto va a ser decisivo para lo que será al final la última condición de posibilidad, la última forma de toda experiencia posible, a saber, que en toda representación el sujeto cognoscente ha de poder reconocerse; o sea, que toda experiencia es al final «mi» experiencia; o que hay un «Yo pienso en absoluto» que tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De modo, continúa Kant, que la síntesis en que consiste la experiencia, procede en último término de una actividad «pura», «a priori», que trasciende por tanto toda representación y determinación empírica; o lo que es lo mismo, que impone condiciones a la experiencia sin ser condicionado por ella. Es evidente que, frente a los condicionados contenidos de la citada experiencia, esa última condición trascendental es actividad libre, auto-posición. Todavía bajo la influencia de Descartes —fuera de lugar aquí— la caracteriza Kant como un «Yo pienso». Pero, como más apropiadamente considerará después Fichte, se trata más bien de un «Yo soy», que trasciende a todas sus determinaciones empíricas como fundamento de sí mismo.

Es importante señalar que no ha lugar aquí para el gnoseologismo cartesiano, porque el *cogito* esta referencialmente ligado a sus contenidos, de modo que no trasciende sus *cogitaciones.* Eso no es así en Kant, para quien el «Yo pienso», lejos de dispersarse en sus representaciones, se determina a sí mismo *überhaupt*, que quiere decir, en absoluto. Eso es lo que significa que es «trascendental», o si se quiere trascendente por así decir «por dentro». Por eso carece de sentido convertir el ser, lo realmente real, en una percepción pasivamente determinada, cuando es actividad pura a priori. El ser no es «ser percibido», como ocurre en Berkeley, que interpreta el idealismo no desde esa actividad incondicionada, sino desde la misma condicionalidad empírica. Y eso nos lleva al final a la disolución de toda subjetividad en Hume, para quien, disperso en las *impressions,* el Yo termina por ser un *perceptions bundle:* si acaso el lazo que precariamente, por medio de un simple asociacionismo psicológico, cierra un paquete de ideas. La intención del obispo Berkeley era trasformar la materia en espíritu. Pero con una mala ontología, las buenas intenciones adoquinan el camino al infierno del absoluto relativismo empírico.

Para los kantianos, y más para Fichte y tras él para los románticos de Jena, idealismo es otra cosa. A saber, el imperio incondicional de la idealidad reflexiva —que es libre autodeterminación moral— sobre la relatividad de lo empíricamente condicionado. Esto es, el imperio, moralmente exigido, de la libertad sobre la naturaleza. Y tiene entonces mucho más que ver con el Dios del Horeb, que es Yahvé, «Yo soy», como el que viene a liberar a su pueblo sometido a la esclavitud del Faraón, epítome de la naturaleza spinoziana.

Pero a diferencia de sus epígonos románticos, Fichte no era hombre piadoso, todavía no al menos en 1794. Se niega por ello a reconocer en su absoluto subjetivo al Yahvé bíblico, porque, dice, desde el horizonte finito del que partimos ese «Yo soy yo» es un principio, ciertamente primero y fundamental, pero en sí mismo impensable *para nosotros* que estamos ligados, y en eso consiste nuestra finitud, a una determinación empírica en la que

esa reflexión esta negada. Se trataría de un Absoluto abstracto, en sí mismo indeterminado, que depende para su concreción de su contrario que es el No-Yo. Sólo el Yo que se enfrenta en la naturaleza a su negación es el Yo concreto en el que podemos reconocernos a nosotros mismos, efectivamente como Yo *y* no Yo. O como genialmente se expresa nuestro Ortega, como un Yo en su circunstancia, que se ve así enfrentado a la tarea de rescatarse a sí mismo de su negatividad empírica, transformando el mundo en el que, sólo en la medida en que lo hace reflejo de sí, se puede reconocer a sí mismo.

Y aquí, al aceptar el principio de que la determinación procede de la negatividad, de que toda determinación es negación, hace Fichte una concesión a Spinoza que puede a la larga, y así de hecho ocurrió, ser fatal para el idealismo. El adagio *omnis determinatio est negatio*, es de rancio abolengo escolástico, y tiene su lugar en el ámbito de la lógica: los géneros superiores, de máxima extensión o universalidad, tienen mínima comprehensión; se dicen de más, pero dicen menos. Por eso, incrementan su significatividad restringiendo el alcance de su significación mediante una diferencia. El triángulo que *no es* isósceles *ni* escaleno es equilátero. Ser varón es ser hombre no-hembra, etc. Así, los predicados que podemos atribuir a un ente son mero reflejo de todos los que no podemos atribuirle. Cada cosa sería entonces el vaciado, sólo aparentemente positivo, de sus posibilidades negadas. Cada punto sería, por así decir, el revés del espacio. Naturalmente, ello conlleva que los géneros se van vaciando de significatividad conforme, al aumentar su extensión, es decir, al decirse de más, terminan por abarcar todas las cosas. Así le ocurre a la Substancia que en su absoluta identidad consigo misma, en su indiferencia respecto de todo lo que es, puesto que ella es el mismo Todo, carece en si misma de significación. Decimos de ella lo que nada significa: que es, ni blanca ni negra, ni alta ni baja. Es el ente en cuanto ente: ni frio ni caliente.

Lo que, según sus atributos, idénticos con ella misma, determina ahora a la Substancia, son sus modos, que son efectivamente sus modificaciones diferenciales. En cada una de ellas la

Substancia se hace diferente, es decir, no substancia. Pero de tal modo que en todas en conjunto sí queda determinada como tal Substancia, a saber, como naturaleza. Por eso, podemos decir de ella que es Dios (en la afirmación idéntica de sí misma) o Naturaleza (*natura naturata* entonces), como conjunto de las determinaciones negativas en las que la Substancia se hace concreta.

2. Diferencia de los sistemas de Fichte y Hegel

Como hemos dicho, es Fichte el primero que acepta el principio spinoziano de que toda determinación procede de la negatividad, y que por tanto el Yo, que es principio absoluto, está (al menos para nosotros, yos finitos) dado sólo en abstracto mientras no se vea empíricamente determinado en el ámbito de la naturaleza por el No-Yo. Éste aparece así como segundo principio. Mas este segundo principio no es, por así decir, en sí mismo estable, y remite por tanto al primero que es el Absoluto en el que al final todo se fundamenta. Y da así paso al tercer principio en el que se sintetizan conjuntivamente ambos principios como «Yo y No-Yo»; como lo que para nosotros verdaderamente existe: Yo en la circunstancia que lo contradice. Digamos por último que este tercer momento tampoco es en sí mismo estable, y consiste en la urgencia, en la exigencia moral, de volver a la positividad original del Absoluto mediante la transformación de toda determinación empírica (por el no-Yo) en auto-determinación trascendental. En ella, mediante la transformación de la naturaleza y convirtiéndola en reflejo de sí mismo, el Yo vuelve (volverá, cuando el infinito proceso termine) a la identidad de su posición absoluta. Pero es importante señalar que en todo momento el proceso está dominado por la identidad de ese primer principio, que es trascendental, *que trasciende por tanto ese proceso de su determinación empírica* desde la autodeterminación *(Tathandlung*) que constituye su misma esencia como Absoluto. Por eso hemos dicho que los momentos contradictorios no son

en sí mismos estables. Es decir, se muestran efectivamente como una contradicción con la que el sujeto no puede con-formarse, sino que pide, desde el Absoluto que es último fundamento, ser resuelta, repito, trans-formando determinación empírica en auto-determinación trascendental. O como gustan de expresarse los románticos: haciendo del destino, misión.

Pues bien, de forma casi subrepticia o al menos imperceptible, Hegel modifica radicalmente esta dialéctica fichteana, radicalizándola justo en el sentido de Spinoza. Para Fichte el Yo que aparece como fundamento en el primer principio, si es cierto que es indeterminado desde la experiencia empírica de nosotros mismos que impone nuestra finitud (no somos Dios), no lo es que sea indeterminado «en sí mismo», esto es, en su carácter absoluto en el que el Yo como *Tathandlung* se (auto-) determina a sí mismo. Para Hegel, por el contrario, siguiendo a Spinoza, en su pura identidad el Absoluto es lo absolutamente indeterminado. La negatividad no es entonces un requerimiento de la finitud, sino que afecta al mismo ser («Yo soy» para Fichte) de dicho Absoluto, que se hace, *en sí mismo,* idéntico con su contrario. El paso a no-A viene requerido por el mismo ser de A. De esta forma, lo inestable, no son los sucesivos pasos dialécticos, sino la misma identidad del (supuesto, hay que decir) principio. De ahí la insistencia de Hegel de que el Absoluto no es propiamente principio, sino resultado. Sólo al final es A (la Substancia spinoziana) un Yo (el sujeto fichteano).

La recuperación que desde aquí hace Hegel de un absoluto reflexivo y autoconsciente, no tiene punto de apoyo alguno en la positividad original del Absoluto, sino que se sigue de una radicalización de la negatividad, que, por así decir, se eleva al cuadrado en la negación de la negación. Sólo en el dominio, en el que niega a la naturaleza, vuelve el Absoluto reflexivamente sobre sí y se hace sujeto, determinado por la negatividad negada.

La objeción que ahora le hace Hegel a Spinoza, no es que la Substancia se vuelque buscando su determinación en la plural totalidad de sus modos; que Dios, por así decir, se vacíe en la

naturaleza. Lo que considera Hegel es que Spinoza no lleva la negatividad hasta sus últimas consecuencias. Porque el proceso no se queda en ese momento de la alienación, sino que se convierte en reflexión radicalizando la negatividad al negar la negación en que consiste. Para Fichte el Absoluto negado en su determinación empírica *debía* volver sobre sí mismo, porque en su fundamentalidad ese Absoluto es más fuerte que, ontológicamente superior a, su negación. Para Hegel, el camino de vuelta de la reflexión no depende del Absoluto original, sino de la misma fuerza de la negatividad, que *también* se niega como lo otro de sí, para volver sobre sí, no ya como Absoluto «renacido», sino como la absolutización del proceso mismo. Es este proceso de absolutización lo que tiene ahora el protagonismo, frente a un Absoluto inane en su posición original.

3. Otra vez: el tremendo (ungeheure) poder de lo negativo

Volvamos a ese momento clave de la *Fenomenología del Espíritu* que es «la lucha de las autoconciencias» y la emergencia de la dialéctica del señor y el siervo. Veíamos que el problema estaba en la necesidad de enfrentarse al absoluto desafío que cualquier otra autoconciencia representaba para aquella (falsa autoconciencia) que no había superado su propia contradicción que es la muerte. Es esa interna negatividad la que tiene que ser resuelta. Y para ello la autoconciencia debe explicitar esa negatividad, enfrentarse a, y asumir, su propia mortalidad. Sólo que esa negatividad no es definitiva; y la autoconciencia, asumiéndola, niega su propia muerte, y vuelve a vivir, ahora como conciencia dueña de sí misma. Los ejemplos se pueden multiplicar: asumiendo la pobreza, nos liberamos de ella y alcanzamos la verdadera riqueza; sabiendo que nada sabe, emprende Sócrates el camino del conocimiento de sí y de la verdadera sabiduría; el grano de trigo da fruto tras su descomposición. Y por supuesto Dios, originalmente Padre, resucita como Espíritu, tras la muerte del Hijo.

Especialmente interesante, recordemos, es la suerte del siervo, que, enfrentándose a la muerte lenta que es para él la naturaleza, hace de su precariedad trabajo, con el que, decimos, «se gana la vida», se auto-produce, dirá Marx; y genera como propiedad y patrimonio y en la prole en que se re-produce las condiciones de su supervivencia más allá de la muerte. Es así como la determinación empírica se convierte, transformando las condiciones de su negatividad, negando esa negatividad, en autodeterminación. La libertad genuina es entonces aquella que por sí misma surge de su negación, y se llama emancipación. Sólo ésta es libertad, mediada por su negación. Y sólo afirmada como negación de esa negatividad, es libertad «real». Como sólo es real el saber que supera la ignorancia, o la satisfacción en la que se resuelve la penuria.

En efecto, ya avisamos entonces, que «real» es para Hegel un adjetivo que sólo adquiere sentido como vuelta en sí desde la irrealidad material. Y que, por eso, «realismo» es para él lo mismo que «materialismo dialéctico». Porque no hay ser que, más allá del carácter abstracto de una supuesta positividad ontológica, no proceda como devenir del no-ser que deja atrás.

En este punto cobra su victoria la izquierda hegeliana. Muy especialmente en cuestiones teológicas: el Absoluto es el resultado de su propia génesis histórica, y carece de sentido situarlo en la inmediatez del origen. El motor de esa génesis es la misma materialidad, la alienación que se supera. Dios es aquello que podemos imaginar desde nuestra miseria y como su última negación; y se hace real sólo en el proceso que mediante el trabajo y la lucha, impulsado por la negatividad, nosotros mismos generamos como historia de nuestra emancipación. Bloch lo expresa así: el Dios real es el del *Éxodo*, como Omega más allá del desierto; no el del *Génesis,* autor gratuito de un supuesto e insulso paraíso original. Las contradicciones materiales: el hambre, el cansancio, la esclavitud, abren, en la praxis crítica y transformadora que se dirige contra esas condiciones negativas, el camino hacia la reflexión perfecta en la que, negando lo que nos niega, nos encontramos a nosotros mismos. Verdadera religión de la

esperanza, insiste Bloch, es materialismo; y como tal es también ateísmo en el origen. Sólo así, en la continua autoproducción, desde el *Éxodo* llegamos de vuelta al verdadero *Génesis:* al Dios que producimos como historia de nosotros mismos.

Cito aquí a Bloch, no sólo como portavoz de esa izquierda hegeliana, sino como pensador que lleva esta interpretación materialista de la dialéctica a sus últimas consecuencias. Con una pretensión verdaderamente audaz, que consiste en poner este «glorioso» materialismo bajo el padrinazgo del mismo Aristóteles. No sólo. También de Spinoza cuando dice que el ser es *conatus*; o de Leibniz, para el que la monada es, además de representación, «apetito». Son nombres varios de lo que podríamos constatar en la materia como «búsqueda de sí misma». Para Bloch, materialismo dialéctico se opone a la pretensión newtoniana de entender la materia como masa inerte que sólo transmite la energía que pasivamente recibe de otro. Por el contrario, para él materia es *hóresis,* afán de ser desde el no ser, superación del propio límite. Se muestra siempre en el tiempo como un «todavía no» ser, que quiere llegar a ser; como impulso, pues, en el que deja atrás su propio limite. Se trata por tanto de entender que la materia es en su misma esencia «dinámica», lo que quiere decir «potencial», abierta a la superación de su negatividad. Eso supone también entender a la materia como evolutiva y progresista, capaz por sí de emerger desde sí reflexivamente hacia sí misma.

Pero es aquí donde nos lo jugamos todo. Porque tanto Hegel como Bloch hacen de la negatividad el motor del desarrollo histórico y reflexivo. Buscamos alimento y trabajamos, *porque* tenemos hambre; hacemos la revolución *porque* nos explotan; buscamos la gloria heroica *porque* somos mortales. Dicho en términos aristotélicos: eso significaría aceptar que el motor del movimiento es la potencia. Y ahí Bloch, no solamente toma el nombre de Aristóteles en vano, sino que se pone a tiro de las peores iras especulativas del Estagirita. Porque que la potencia vaya por delante como principio del movimiento; lo que quiere decir: que

la negatividad y la materia estén preñadas de su propio desarrollo reflexivo, eso es un anatema aristotélico. La actividad, siempre, precede a la potencia. O de otra forma: la potencia es condición, pero nunca por sí misma principio, del movimiento o desarrollo. Es elemental, pero tanto Hegel como Bloch lo olvidan: tener hambre, tan necesario como es para comer, no alimenta.

4. De Fichte, a Aristóteles de vuelta

Esta precedencia del acto (mejor de la «actividad») sobre la potencia, es ahora muy importante para entender algo en lo que el mismo Aristóteles no insiste mucho, pero que es *fundamental* para entender también el sentido ontológico de su filosofía natural. Aunque para el ente material siempre está abierta la posibilidad de devenir «otra cosa», el movimiento «esencial» es aquél en el que, efectivamente según su naturaleza, el ente deviene aquello que *ya* es. O lo que es lo mismo: el movimiento es *fundamentalmente* reflexión. Si plantamos una bellota en condiciones favorables, o si alimentamos y cuidamos a un niño, ambos devienen *por sí mismos* la encina o el hombre que ya en el origen son. La potencia no es para un ente la posibilidad de ser otra cosa, sino más básicamente la de ser sí mismo. Por eso esa potencia, por un lado es lo que separa al ente de su acto propio, pero de tal modo que está «definida» por dicho acto. Así, ciertamente, la materia, que es la negatividad que nos separa de nosotros mismos, es a la vez *hóresis*, deseo; porque todo ente quiere ser lo que ya es.

Ahora bien, esa negatividad material no es el motor del movimiento, sino justo su freno o la inercia que tiene que vencer el ente para llegar a sí mismo. Es cierto que la materia para Aristóteles determina al ente en el sentido de su individuación; pero no en lo que se refiere a su formal determinación esencial. La materia limita negativamente al ente. La forma, que es de suyo actividad, es, por el contrario, el límite positivo que diferencia al

ente en sí mismo. Podemos hablar de las *condiciones* (o «circunstancias» en el sentido de Ortega) materiales, frente a las que la determinación formal constituye lo *incondicionado*. La forma es lo que condiciona sin estar en sí misma condicionada. Es, por tanto, *ápeiron*.

Por todo ello es claro que en el contexto del hilemorfismo aristotélico no se puede decir que toda determinación sea negación. Si bien es cierto que la materia «de algún modo» determina también al ente, por cuanto lo limita negativamente a lo que en terminología de la filosofía crítica kantiana podríamos denominar «particularidad empírica». Por ejemplo, el ser humano está determinado a ser vidente, aunque en esa particularidad empírica la materialidad de sus ojos le haga ser daltónico o miope, lo que constituye una «determinación» o mejor un condicionante empírico. En el primer caso se trata de la determinación formal propiamente dicha. En el segundo de una condición que limita esa forma y restringe en concreto su actividad. Así, la determinación de una bellota es «ser ya» encina; y «no serlo todavía» es su condición material, por supuesto negativa en tanto que esa materialidad es precisamente lo que escinde su ser, como potencia que todavía no ha alcanzado el fin, respecto de dicho fin o *entelékheia.* Y por lo mismo, si es cierto que el ente así negativamente escindido de sí mismo se mueve *desde* su negatividad potencial —que es *hóresis* material—, lo hace *en virtud de* la *enérgeia* que representa su forma propia. No crece porque es bellota, sino por ser encina. Esto es lo que quiere decir Aristóteles cuando afirma que el acto precede siempre a la potencia. De esta forma, desde el incondicionado formal, ese movimiento es reflexivo: el ente busca en él ser lo que es, precisamente superando, dejando atrás, las condiciones materiales que determinan su deficitaria particularidad.

Hacer esta distinción entre determinación ontológica y particularidad material, es fundamental para entender algo que a veces se olvida. Es cierto que Aristóteles considera la materia —*signata quantitate* añadirán los escolásticos— como principio de individuación frente al carácter genérico de la determinación

formal. Pero esto hay que entenderlo justo en el sentido de la particularidad empírica, por la que un determinado ente está ligado a las condiciones de espacio y tiempo. Sin que ello suponga que la materia sea el principio al que hubiese que atribuir la responsabilidad de lo que deberíamos llamar «diferencia substancial», es decir, de lo que hace de la substancia primera un *tode ti,* «este algo» concreto y determinado. Mucho menos es la materia el principio que diese «realidad» a una forma «abstracta». Al contrario, lo que diferencia a un ente es aquello que por sí mismo *es;* o la actividad que desarrolla por sí. Y eso cae del lado de la forma, que es actividad de ser y verdadero principio de la determinación positiva que trasciende a toda negativa particularidad empírica.

Esto tiene enormes consecuencias para toda principialidad, ahora en el orden teológico. El problema de la teoría hegeliana sobre el Principio, es que, al ceder, siguiendo a Spinoza, el protagonismo de su determinación a la negatividad material, hace bascular el sentido de lo real, la *ousía* que decía Platón, del supuesto Absoluto, a lo que lo determina negativamente. El *ontos on*, lo ente del ente, lo que de verdad existe, es entonces la particularidad empírica. Y el Absoluto tiene que ser reconstruido como totalización reflexiva de dicha particularidad, y es real sólo en el camino de vuelta hacia sí mismo en el que niega, re-niega de, esa particularidad. El Absoluto se hace así resultado, y es inmanente al proceso reflexivo en el que emerge. No hay «diferencia ontológica». El Absoluto no es idea que esté más allá de un *horismós,* no es por tanto un *horistón,* algo separado y trascendente, incondicionado más allá de sus condiciones empíricas.

Las consecuencias de este planteamiento se dejan ver en cualquier orden especulativo. Dios no es más que la tendencia reflexiva de la Historia Universal. Yo no soy más que la totalidad negada de mis circunstancialidad biográfica. La Idea, el universal que debía determinar al ente desde más allá de su materialidad, no tiene más «realidad» que su concreción. De nuevo, Yo no soy un Yo pienso *überhaupt*, mucho menos una *Tathandlung*, un ori-

ginal «Yo soy», sino la negación reflexiva que convierte las representaciones en fenómenos de un espíritu que tampoco es más que ellas.

Es ahí donde Aristóteles, siguiendo ciertamente a Platón, sitúa su filosofía primera, a diferencia de Hegel y Spinoza, en el horizonte de lo que venimos llamando la «diferencia ontológica». El Primer Motor, es inmóvil, trasciende todo movimiento. Y es actividad que se determina infinitamente a sí misma previamente a cualquier determinación finita de su acción. Por eso es originalmente un Absoluto. Pero no algo general y abstracto en el sentido de desleído e inconcreto. Antes bien es actividad, acción, *Handlung*, que recae sobre sí poniéndose a sí mismo, como acto, como hecho, como *Tat.* Dios es *Tathandlung,* como Sujeto libre de su propia Esencia, que es por sí todo lo que quiere ser. Por el contrario, mientras que Dios es para Spinoza Substancia concretada, un «A es» en tercera persona, que niega en la naturaleza su subjetividad; mientras que para Hegel es Sujeto negando su propia substancialidad natural; para Aristóteles es a la vez Sujeto y Substancia, o mejor el Sujeto (Yo) que se pone originalmente a sí mismo como Substancia (soy). Es un «Yo soy, a saber, Yo», Yahve-Dios, libertad.

Por supuesto, una acción (*Handlung*) que es ahora idéntica con sus hechos (*Tat*), que no se limita por lo que hace, que es una *Tathandlung*, necesariamente ha de ser pensamiento. Pues eso es pensamiento: la actividad que en lo que hace se mantiene idéntica consigo misma. Y así es Dios pensamiento de sí mismo: *Noesis noeseos.* Eso lo dice Aristóteles; y es lo mismo que dice Fichte: el fundamento, lo absoluto, es un «Yo soy». Que a su vez es lo mismo que había dicho Kant: la actividad pura a priori que es última condición de posibilidad de toda experiencia, como aquello que como *Noumenon* trasciende (como Incondicionado trascendental, en efecto) toda determinación fenoménica o empírica, esa actividad es un «Yo pienso», *überhaupt*, que desde más allá de toda representación o idea concreta puede acompañar a todas ellas. Aristóteles, Fichte y Kant, lo reconozcan o no estos últimos, no sé si se puede decir que dicen, pero es evidente

que «quieren decir» lo mismo (en la medida, muy limitada y de ahí la confusión, en que eso que Dios *es* puede en efecto *ser dicho*). Y por supuesto dicen lo contrario que Spinoza y Hegel.

Lo que Aristóteles dice, lo vislumbra desde la *naturaleza*. Lo que Kant quiere decir, es el término, irrecuperable como objeto, de una deducción trascendental de la última condición de posibilidad de la *experiencia*. Y lo que Fichte significa, es el intento de pensar el *fundamento* en absoluto, efectivamente como idea; y de ahí el idealismo. Al confluir los tres en lo mismo, realizan lo ya anunciado en el mismo origen de la filosofía por Parménides, a saber, que en el límite infinito de su positividad (el ser es y el no ser no es) ser y pensar son lo mismo: la identidad en la que se resuelven al final Substancia y Sujeto. Parménides tiene razón, Hegel (para el que el No-ser se hace la máquina infinita que por el devenir genera lo que es) no.

Otra cosa es que para pensar eso mismo que los tres quieren decir, para verlo —pues eso es la Idea, el Concepto que se *ve*— tendríamos que entender lo que Dios mismo *es* cuando *se piensa* a sí mismo. Y eso, como señalan los tres, está fuera de nuestro alcance como sujetos finitos. Al intentarlo, Parménides hizo el ridículo, diciendo que nada se movía.

5. Ipsum esse subsistens

Santo Tomás de Aquino aporta aquí a la discusión algo que a primera vista parece que la confunde con un cuarto punto de vista, pero que terminará más bien por aclararla haciendo confluir los tres anteriores. La diferencia ontológica la plantea Aristóteles, entre el Primer Motor y Acto Puro, y el devenir natural a partir de la potencia. Para Kant esa diferencia está, entre el Yo nouménico, actividad pura a priori que tiene que poder acompañar a toda representación, y la experiencia concreta. Y para Fichte se da, entre el Yo absoluto, idéntico consigo mismo e incondicionada actividad y autodeterminación, y el yo que se da como proyecto de sí y contrapunto de su circunstancialidad empírica. Ahora dice el de Aquino que esa misma diferencia, la que se da

al final entre el Fundamento y lo fundamentado, es la misma que hay entre el Ser que subsiste por sí mismo (*Ipsum esse subsistens*) y el ente finito en el que es distinto lo que es (*quod est*) y el mismo ser (*esse*).

En principio se trata de una explicitación del planteamiento aristotélico, pero que añade algo esencial por contraposición a Hegel. Aristóteles había avisado que el ser no es un género, al que hubiese que añadir diferencias restrictivas para ajustarlo a las distintas determinaciones del ente. El de Aquino dice algo más: que el ser ha de ser entendido como *actus essendi* y en cuanto tal como lo que activa todas las demás perfecciones que determinan al ente y que aparecen luego en el lenguaje como predicados. La inversión es total: lejos de que sean los géneros inferiores los que restringiendo la universalidad del ente le añadan determinaciones, es el ser mismo quien activa tales determinaciones. Esto es claro en el orden de lo que los escolásticos llaman determinaciones trascendentales; de modo que ser, ser verdadero, bueno y bello, son una misma cosa. Pero también en el orden de los predicamentos ninguna categoría añade nada al ser, de modo que ser caballo, o encina u hombre, restringen el significado en el orden lógico, pero sin añadir nada en el ontológico, en el sentido de que sólo determinan al ente en la medida en que éste ya es en absoluto. Ser un caballo no es una ulterior determinación del ser, no en el sentido de su perfección; porque se trata de un modo *de ser*, y nada es perfecto sino en la medida en que es. Por eso el ser mismo es, dice el de Aquino, el acto de todos los actos, la perfección de todas las perfecciones, y al final *forma formarum:* la última e incondicionada forma de todas las formas. Por eso, los modos concretos de existir, no añaden determinación en ese sentido trascendental, sino que representan los modos finitos por los que la infinita actividad de ser se recepciona materialmente en los entes que no son Dios. Esto supone que ningún ente añade nada en virtud de su finitud al ser mismo que constituye, como resolución activa de toda perfección, la esencia misma de Dios. Decir que la materia, la potencia, la particularidad empírica o comoquiera que queramos caracterizar la

finitud, aportan perfección, concreción, no digamos realidad, y precisamente por medio de la negativa restricción que esa finitud supone, a la perfección del *ipsum esse subsistens* que es Dios, supondría confundir al ser efectivamente con un género, vacío en sí mismo de significado. Pero nada hay real, activo y de algún modo perfecto y determinado en ningún ente que fuese una falta en Dios; porque Él es *überhaupt*, sin límite ni condición alguna. Lo contrario sería confundir la realidad, que es actividad, con la excluyente particularidad empírica.

Los griegos intuyeron esto cuando, lejos de lo que sólo parece idolatría, entendieron que, por ejemplo el cuerpo humano perfecto es en su belleza imagen de la divinidad; como lo es el noble y veloz, volador, caballo, el águila majestuosa, el florecer de la primavera y el poderoso estruendo del mar. Dice Locke que la idea de Dios es la quintaesencia de todo lo que siendo preferible a nosotros nos falta. Y ciertamente es Idea, pero no «mera» idea, sino la que sostiene en su propia realidad a todas las representaciones que en su pálido reflejo de lo perfecto a nosotros nos parecen tan concretas sólo en la particularidad de su percepción sensible.

Y es que la determinación no es particularidad, sino reflexión, reafirmación activa que el ser hace de sí. Por eso es lo que constituye la mismidad de cualquier cosa, su *ipseitas*. Ser es siempre *se ipsum esse.* Y todo ente, en la medida en que es, es «para sí», justo en el sentido hegeliano del *für sich sein.* Todo es *kath'autós,* por sí, decía Aristóteles, en la medida en que existe. Y entonces el ser es *sub-sistencia,* y hace del ente substancia y, en la medida de ese ser, sujeto: *hypokeimenon*. Las cosas, en tanto que son no ex-sisten (el accidente es, más bien, la forma que tiene el ente de estar fuera de sí); más bien sub-sisten. Y así es Dios *Ipsum esse subsistens:* el ser que subsiste por sí mismo. Su existencia es pura y original reflexión, autodeterminación y la eterna y autosuficiente generación de sí mismo.

Y que tal Dios subsiste (podemos decir que «existe», si no queremos ser tan precisos) es una exigencia de lo incondicionado desde lo condicionado; pues toda otra realidad está por la

potencia material, por su negatividad ontológica, escindida de sí; y sería sombra sin substancia, fantasma de sí misma, reflejo de nada, afán inútil, sin el *Pneuma* que como aliento desde fuera de la penuria ontológica —*periechein* y *synkratein*, son los verbos que usa Anáxímenes— abarca y fortalece todas las cosas. La diferencia ontológica no es sólo lo que separa a lo principiado de su principio, sino también a cada cosa de sí misma. Por eso todo remite al Absoluto, en sí reflexionante, de lo que es imagen y reflejo, porque sólo en su movimiento hacia el origen, que lo es a la vez hacia sí misma, tiene cada cosa su existencia.

Curiosamente hay algo que a Tomás de Aquino se le escapa en este punto. Dice, traduciendo parece que no del todo bien la expresión de *Éxodo* 3, 14 que narra la teofanía del Horeb ante Moisés, que Dios es *id quod est.* Quiere el Aquinate señalar con ello que sólo Dios *es* en absoluto, sin límite de su perfección ontológica original; porque todas las demás cosas *son* condicionadamente, *quodammodo*, y de forma limitada por su propia forma de ser, que, a la vez que la determina como ente, restringe esa determinación a una significación concreta (que se ve así determinada por el *actus essendi,* más que al revés). De este modo, solo Dios tiene el ser en propiedad y se puede predicar de él la existencia, no en abstracto, sino justo al revés sin límite alguno de la original perfección que esa existencia por sí misma significa. Pero se le escapa al Aquinate un matiz decisivo: la primera de esas perfecciones ontológicas que es la subsistencia hace que el ser sea siempre un *ipsum* y muy especialmente allí donde como tal *esse* es *subsistens.* Lo que significa que, al contrario que de las criaturas, el ser no se dice de Dios en tercera persona, como de un *id quod.* Aristóteles ya lo había dicho: una tal subsistente actividad de ser tiene que ser pensamiento; y no de otra cosa sino de sí mismo. Eso quiere decir que en el ser en el que se autodetermina pensándose a sí mismo, Dios no sólo es Substancia (en el sentido de subsistente, no de ente categorialmente determinado) sino a la vez Sujeto. Como explícitamente establece

Fichte, el fundamento último, siendo primero, es necesariamente, no un «A es» (*id quod est*), sino un «Yo soy». Y eso es lo que significa la expresión hebrea «Yahvé».

No es así en Hegel. Para él Espíritu y Sujeto surgen propiamente sólo en el camino de vuelta desde su negatividad, y por tanto en la evolución que se da en la historia; mientras que el original ser de Dios, en su primera positividad, sería pura vaciedad indeterminada.

Siendo Dios un «Yo soy» que como pensamiento de sí y autodeterminación trasciende toda realidad, podemos concluir también que toda realidad es igualmente subjetiva, un *ipsum.* Y el ser es en cada cosa, en todo lo que podemos decir que es, la idea que Dios tiene de ella, ahora no como un *factum* concluido, sino como una *actividad* en la que todo lo que existe se proyecta a sí mismo más allá de su finitud hacia lo que Dios quiere de ello. Kant dice que el sujeto de toda experiencia posible, sólo parcialmente, en la síntesis objetiva que produce al formalizar el material sensible, puede reconocerse en sus representaciones. Pero eso es así en virtud de su finitud, por la que el ser de las cosas se escapa (como noúmenon) de la conciencia que tenemos de ellas (fenómeno). Pero en Dios no es así: las cosas *mismas* son la idea que Dios se hace de ellas. Y si no, no son nada. «No os conozco» es el decreto que envía a los condenados a la perdición: fuera de Dios y fuera de sí mismos.

Se trata de algo así como la fusión de Kant, Fichte y Aristóteles. Ahora la cuestión es: ¿nos llevaría esta fusión hacia lo que bien podría ser un panteísmo idealista? Sería así, una especie de absorción de toda realidad en la reflexividad de la mente divina, si no fuese porque al pensar las cosas por virtud de su propia reflexión Dios las hace ser, y sin dejar de ser idea se convierten ellas en mismidades, en sujetos y substancias que son, a imagen de Dios, por sí mismas lo que son. El pensamiento de Dios no es dilución de lo real en una identidad anonadante, sino él mismo generador de diferencias ontológicas, dicha ahora esa «diferencia» en el sentido positivo de la *ipseitas*.

Algo que carece de sentido es añadir a la tesis teísta otra adicional sobre la existencia de un Dios «personal», en el sentido de una intimidad capaz de comunicación. Como si Dios —sí, el Dios de los filósofos—, muy concretamente el Primer Motor de Aristóteles, pudiese no ser persona siendo como es pensamiento que recoge en sí como autoconciencia infinita la perfección de todas las cosas. Dios no puede ser piedra, ni la naturaleza en su conjunto, ni la ley eterna del cosmos, ni la Fuerza, si entendemos por tal la que se dispersa por las cosas. Dios es como el ser mismo subsistente, el interior de todo lo que existe. Es la misma personificación del ser.

Y ahora, además de persona, Dios es también personificante, en cuanto que reproduce su misma subsistencia en la diferencia que a partir de sí genera. Además, en esa diferencia que produce, *se* reproduce sin romper su identidad. Y se convierte así en Padre, que en la imagen lógica de sí mismo genera al Hijo, y en la relación amorosa de ambos se reproduce eternamente como Espíritu, todo ello en la identidad de su propia substancia. En contra de Hegel, es importante insistir en que esta diferenciación no supone «alienación», no en el sentido del menoscabo negativo de la propia esencia; o de que alguno de los tres tuviese algo que los otros *no fuesen*. Si bien sí hay una respectividad negativa en el sentido de que *ninguna* persona es como tal persona las otras dos, esto es, de que la relación es real entre subsistentes —*hypostasis,* dicen los Padres Capadocios— diferentes.

Por el contrario, sí hay negatividad ontológica en el término de esa acción de Dios generadora de subsistencia cuando se dirige, *ad extra* dice la tradición patrística, sobre lo que es diferente a Dios mismo, diferencia que ha de tener ahora la forma de la imperfección. Dios se reproduce perfectamente a sí mismo en las procesiones trinitarias, e imperfectamente en las substancias creadas. El Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios; las criaturas —creación llamamos a esa reproducción imperfecta de la perfección divina— *no son* Dios. Por lo que, por lo mismo, tampoco son absolutamente sí mismas, sino que moviéndose intentan lle-

gar a serlo. Sin embargo, también aquí las criaturas, las cosas finitas de las que tenemos experiencia, reproducen a su manera, según su forma, esa perfección de Dios, que las hace, no mera sombra, sino entes por sí mismos subsistentes, verdaderas substancias y tendencialmente sujetos. De modo que esa creación es entonces en las cosas mismas el camino de su auto-determinación: y la acción divina, más que asfixiante omnipotencia, es proliferación de la libertad.

Pero ese camino de las cosas hacia sí mismas, infinito como es por razón de su fin último; el devenir de la creación hacia su perfección definitiva, *no es* el camino de Dios. Y no lo es porque para que sea efectivo, Dios debe estar como actividad pura fuera del proceso en el que la naturaleza pasa de la potencia al acto. Sólo la actividad que trasciende y antecede a toda potencialidad, es *entelékheia;* y así es lo que por tener ella misma el fin, es fin de todo movimiento que procede de la *dynamis* que es negativa imperfección, eficaz sólo en la actividad en la que tiene su fin y perfección. Hay evolución natural, desarrollo personal y progreso histórico, porque el fin es ontológicamente, no resultado sino principio; y ofrece así el punto de apoyo incondicionado desde el que las cosas (*Dinge, Bedingtes*) pueden aspirar a superar su negatividad. Por eso el Primer Motor e *Ipsum esse subsistens* es actividad pura que no procede de potencia.

Por lo mismo, el «Yo pienso *überhaupt»*, es, sin ser representable, lo que posibilita toda representación objetiva. E igualmente la tensión entre Yo y No-yo que caracteriza a la subjetividad finita, tiene que suponer un «Yo soy en absoluto», en sí mismo infinito que resuelva lo que si no sería una contradicción. Esas contradicciones (la potencia del ente móvil que todavía no termina de ser lo que ya es en acto; el Yo que piensa reflexivamente, a priori, lo empíricamente dado y pasivamente recibido por la sensibilidad; y el Yo que siendo reflexión pura, *Tathandlung,* está a la vez empíricamente determinado por el No-Yo), no constituyen el negativo motor del proceso en el que deben ser resueltas. Antes bien, son efectivas contradicciones a resolver,

atascos en el camino, que dejamos atrás buscando apoyo en terreno firme, echando por así decir un cable al principio que desde fuera del proceso, desde más allá de embarrado camino, da salida a dichas contradicciones. De otra forma seríamos Münchhausen tirando de la propia coleta, pretendiendo salir del barro *sólo porque* está atascado; o como el náufrago que se bebe su propia sed.

6. Intelecto agente, pre-comprensión del ser y fenomenología del espíritu

¿Hemos de concluir entonces que Hegel no tiene ninguna razón en su comprensión de lo que podemos llamar una idea evolutiva, y dialéctica, del espíritu? O por el contrario, ¿supone la filosofía de Hegel un nuevo punto de vista que completaría la visión en la que hemos visto confluyen Aristóteles, Kant y Fichte? Si así fuese, quizás Hegel todavía tiene mucho que decir, sobre todo si matizamos su planteamiento de modo que no entre en contradicción con los otros, que sería a la postre una contradicción consigo mismo. Entonces su visión dialéctica del desarrollo del espíritu, incluido el Espíritu Absoluto y la filosofía de la religión, enriquecería sobremanera el panorama que aquí se nos va dibujando. A mi modo de ver, la clave está en si lo que, por utilizar el título de su obra, él llama «fenomenología del espíritu» debe verse como una teoría del conocimiento, del hombre, de la cultura y de la historia, o sí, como él a veces parece, y desde luego sus seguidores de izquierdas seguro que pretenden, constituye más bien una verdadera filosofía primera, incluso teología, es decir, una teoría —que sería a la postre deconstrucción— de la esencia misma del ser (*ontos on*) y de Dios. Y pienso que esa disyunción está todavía abierta, al menos para una hermenéutica, por así decir de buena voluntad, que buscase en Hegel más la continuidad que la ruptura con la tradición filosófica.

Antes de llegar a esa interpretación final, convendría distinguir en esa tradición entre lo que es la Idea de Dios y lo que es el conocimiento de la idea de Dios; o entre el conocimiento que

nosotros tenemos de Dios y el que Él tiene de sí y de nosotros mismos. Distinción que podría parecer evidente pero que es más sutil y problemática de lo que parece. Entre los dos extremos, de la autoconciencia divina, de la *Noesis noeseos* a que se refiere Aristóteles, por un lado; y por otro la conciencia de nosotros mismos que como un «Yo pienso *überhaupt»* tiene que poder acompañar las representaciones de mi experiencia; entre esas dos manifestaciones, infinita una y finita la otra, de eso mismo que llamamos Yo, se da una continuidad que tiene que ver con la esencia misma del espíritu y del ser. De tal forma que según interpretemos esa continuidad, o bien Dios es fundamento último de lo que como substancias y sujetos finitos somos y pensamos; o bien su idea es la mera y a la postre falsa proyección de eso que somos y pensamos más allá de los insuperables límites de esa finita negatividad.

Aquí tiene en efecto especial relevancia la filosofía idealista que parte de Kant. Aristóteles pretende acceder al conocimiento de Dios como actividad pura y primera que antecede a, y fundamenta, toda potencia; como origen eterno e inmóvil (que no inactivo) de todo movimiento. Tomás de Aquino añade a esta línea, por así decir «naturalista», la puramente onto-lógica, en la que Dios es el «Ser mismo subsistente», ser que en todos los demás entes, y en esto consiste la finitud de estos, se da meramente participado según la forma de ser propia de cada uno. La supuesta revolución copernicana de Kant parece a primera vista que impide el acceso a este pensamiento de la divinidad, como algo que superaría los límites de nuestra finitud, al ligar nuestras facultades cognoscitivas a las condiciones empíricas de la experiencia. Sabemos algo de las cosas, pero nada de su posible fundamento último. Este aparece como una idea de Dios, incluso como una síntesis en ella de las ideas de mundo y alma, que sin embargo, carente de contenido empírico, no puede ser objeto de juicios con valor descriptivo.

Sin embargo, como venimos señalando, la ruptura de Kant con la tradición no es tan radical como a primera vista parece.

Porque la síntesis objetiva de la experiencia nos conduce, mediante la deducción de las condiciones trascendentales de su posibilidad, a una última e incondicionada forma de todas las formas sintéticas, que no es una «mera» forma (en el sentido de general y vacía) sino que es una actividad pura, libertad ejercida que se autodetermina a priori; una forma que trasciende toda experiencia a la vez que la constituye como tal (como una experiencia de sí). Esa forma es el Yo. Es ciertamente ese «Yo soy yo», como autoconciencia ligada a la finitud empírica. Pero al mismo tiempo es más que yo, en tanto que trasciende activamente esa finitud, de modo que si no es infinito ciertamente lo parece: es verdadero *Ápeiron*. Kant insiste en que esa *forma formarum* gnoseológica tiene carácter nouménico y no puede ser objetivada, ni supone un acceso alternativo a una teología especulativa. Pero es cierto que semejante vía fue —y Kant lo sabe bien— la que intentó san Agustín (*noli foras ire*) como camino interior hacia un Absoluto que es término en el que la memoria se hace autoconciencia (*memoria sui, memoria Dei*); vía que reemprenderán los epígonos idealistas de Kant, primero tímidamente Fichte, y con entusiasmo después los románticos de Jena.

El caso es que esta ruta gnoseológica, idealista entonces en el sentido de la filosofía crítica postkantiana, había sido anteriormente, si no explorada y cartografiada conceptualmente, si apuntada por el mismo Aristóteles. Se llama «intelecto agente».

La idea de una *forma formarum* como principio activo de toda determinación, nos ha aparecido ya dos veces. Una en Kant como autoconciencia y «síntesis suprema de las categorías», como el «Yo pienso en absoluto» que constituye objetivamente la experiencia subsumiendo intuiciones sensibles bajo conceptos abstractos. La otra en Tomás de Aquino, como *actus essendi*, como resolución y plenitud activa de toda determinación formal. En el primer caso se trata de una instancia que Kant interpreta como última condición de la experiencia, pero que no es un simple correlato gnoseológico de la objetividad, porque en su carácter trascendental está por encima *(überhaupt)* de toda experien-

cia empírica. Eso sí, esa instancia se ve por así decir *desde* la experiencia, como un Yo que tiene que ver efectivamente conmigo. En el segundo, el de Aquino lo ve como una instancia, que trasciende igualmente todo ente finito formalmente limitado por las categorías que restringen el ser a una significación concreta (también objetiva); pero que él interpreta como un *Ipsum (esse subsistens)* que subsiste por sí mismo. Lo que para Kant es un Yo como principio incondicionado de objetividad cognoscitiva, santo Tomás lo ve como Dios, principio incondicionado del ente en cuanto *que es.* Lo que Kant entiende gnoseológicamente, el Aquinate lo interpreta onto-teo-lógicamente.

Para Aristóteles el Primer Motor es también, visto ahora desde el punto de vista de la naturaleza en movimiento, *forma formarum*, en el sentido de que el Acto Puro activa igualmente todas las formas en las que termina el movimiento natural. Por eso, llegando a ser lo que son (a su forma propia), todas las cosas imitan la perfección de Dios.

Pero Aristóteles, de forma confusa y tentativa, abre otra vía de acceso a lo absoluto, ahora no desde la naturaleza, sino desde el alma que, además de ser como forma específica principio del movimiento en los seres vivos, es capaz en el hombre de reproducir también todas las formas. Así, en su actividad intelectual, el alma es capaz de asumir —inmaterialmente, dice Aristóteles— formas de ser extrañas y se hace así —*quodammodo*, dirán los escolásticos latinos— relativamente *todas las cosas.* Estas formas se reciben pasivamente a través de las modificaciones de los sentidos y se recepcionan en lo que Aristóteles llama «intelecto paciente». Pero esta recepción es insuficiente para dar cuenta de esa reproducción de la forma ajena, que es por sí misma activa, por lo que para su reproducción intelectual el alma necesita de otro acto, que trasciende tanto el carácter sensible —empírico, diría Kant— de su recepción como la particularidad de las formas externas de las que se apropia; de un acto pues cuya forma (intelectual) trasciende todas las formas que es capaz de recibir. Ese acto, verdadera *forma formarum,* es lo que él llama ahora *nous poietikós,* «intelecto agente». Poco más dice

Aristóteles, si acaso lo que añade: que es eterno, inmutable, actividad sin potencia, infinito, etc., confunde las cosas, porque al final, dado lo divino de su caracterización, no se sabe en qué medida es la misma actividad pura y reflexión perfecta del *Theos*, o una facultad del alma humana, cuya finitud estaría más bien en el intelecto paciente que por él se activa, por así decir *a priori.* Porque, en efecto, ese acto se reconoce en todas las formas; como pensamiento que en todo lo que piensa se reproduce a sí mismo. Y así, lo mismo podemos decir de él que es *Noesis noeseos* que el «Yo pienso» en absoluto kantiano; y que no solamente «puede» acompañar (eso cae del lado del intelecto paciente) sino que activamente acompaña todas sus representaciones objetivas como momento de su propia autoconciencia.

Sí insiste Aristóteles en una cosa: el acto propio de ese intelecto, es a la vez el acto de lo inteligido, de forma que en él ser y pensar se hacen lo mismo, actualmente idénticos; como una *adaequatio intellectus et rei,* dirán después los escolásticos. Esa adecuación la llamamos también «desvelamiento», *alétheia*; y es la verdad en la que el *ser,* por así decir desmaterializado, sale a la luz como *idea;* o en el que se pone de manifiesto el carácter ideal, que quiere decir infinito, del ser. De alguna forma, a la vez que en dicha verdad el alma, trascendiendo la particularidad de su experiencia empírica, de algún modo se hace todas las cosas, podemos también decir que en ella accedemos a la misma mente de Dios.

¡No tan deprisa! Dice ahora el de Aquino, que se resiste a esta interpretación teológica del intelecto agente que conduciría a un idealismo indiscernible al final de un ontologismo o panteísmo gnoseológico. ¡Y no tan deprisa!, dice también Kant, para el que semejante interpretación supondría la realización de lo que él llama «Ideal de la razón» en el que se sintetizarían las tres ideas trascendentales que totalizan la experiencia, síntesis que salvaría esa fractura que separa fenómeno y cosa en sí y que es signo de la finitud de nuestro conocimiento.

Pero el freno que pone aquí el Aquinate es, a mi entender, menos confuso, aunque al final confluya con la misma objeción

kantiana. Si el acto del entendimiento fuese la activación refle-xiva del *ipsum esse* y nos permitiese reproducir sin resto de materialidad todas las formas existentes; si pudiéramos obviar el *quodammodo* por el que el alma se hace todas las cosas, en todo juicio verdadero, que dice lo que es, se pondría de manifiesto el ser mismo en su *ipseitas* subsistente, y Dios se revelaría en todo conocimiento verdadero. El ser de Dios sería para semejante intelecto *per se notum*, o lo que es lo mismo, se nos haría evidente la existencia de Dios. Y en absoluto ocurre así. Sin embargo, es cierto que la reproducción de las formas (de ser) que hace el entendimiento, implica que todo verdadero conocimiento que dice lo que es y lo que no es, tenga lugar en un horizonte que trasciende la particularidad de lo conocido, es decir en el horizonte de un ser que es *forma formarum* y *actus essendi etiam ipsarum formarum.* Dicho de otro modo, más allá de la simple modificación sensible de nuestra psique, que las cosas se nos manifiesten como lo que son o no son, implica que las situemos en un horizonte de universalidad en el que están todas trascendidas. Heidegger, como siempre sin citar sus fuentes escolásticas, dice que sólo en el horizonte de trascendencia y apertura universal que abre el ser-en-el-mundo, se manifiesta para lo que se da (*Vorhandenes* y *Zuhandenes*) que *es.* Surgen así las «significaciones», que son «signo» por el que una cosa remite a todas las demás, o que señalan el lugar que ocupan en el espacio lógico que se abre para el alma en ese horizonte de trascendencia. Así nace el lenguaje, que consiste en efecto en decir el ser de las cosas, como lo que estás son y no son, como lo que significan en esa universalidad lógica, sólo en la cual adquieren su forma *de ser*.

7. Illud primum quod cadit in intellectu est ens

Por tanto, lo que activa el intelecto agente como *actum ipsarum formarum*, no es el Acto Puro, o la autoconciencia misma de Dios como *Noesis noeseos.* No es el *Ipsum esse* subsistens, sino el ser desde el que expresamos lo que significan las cosas, y que,

sin confundirse con ellas, manteniendo respecto de ellas su trascendentalidad, no puede desligarse de las cosas significadas, y se expresa siempre predicativamente, cuando decimos que ésta o aquélla *es* esto o lo otro. Más que el ser, lo que entendemos a priori como horizonte de su significatividad formal es que las cosas son; no el ser sino el ente. Es aquí donde el intelecto, por muy «agente» que sea, no supera su finitud y decae en su carácter meramente discursivo por debajo de la «diferencia ontológica». Para entender lo que las cosas son, tiene que *decirlas*, mejor, intentar expresar su ser, en una tarea que como veremos tiene de infinito sólo su inacabamiento. Así se hace imposible el cierre del acto reflexivo en el que fuesen uno el sujeto cognoscente, el ente que es, y el ser mismo en el que ese sujeto se entendería a sí mismo del todo en lo que conoce. Diciendo todas las cosas (por ejemplo: «todas las cosas son mutables»), entendemos siempre menos de lo que decimos. Y resulta inviable esa reflexión en la universalidad en la que el sujeto finito, a la vez *Noesis noeseos,* sería saber absoluto del Absoluto.

Y es aquí donde Hegel tiene no algo sino mucho que decir. Porque ese ser pre-comprendido, no siendo subsistente, tampoco es *Ipsum* esse o la resolución activa de toda perfección predicable como algo *inmediatamente* dado. Es cierto que es *actus* essendi, pero siempre referido a la perfección concreta que actualiza. No es un ser que pudiéramos entender sin ser el del hombre, el del pájaro, o el de cualquiera de las determinaciones formales que lo limitan negativamente frente al de otros entes. Tampoco es *inmediatamente* el ser que se afirma a sí mismo como sujeto: como el ser de una substancia que mantuviese su identidad por encima de sus determinaciones accidentales. Antes bien, ese ser, como el vino de Asunción, que no es blanco ni es tinto ni tiene color, que es inodoro e insípido, es un ser abstracto que tiene en sí mismo su negatividad y que necesariamente decae en sus determinaciones ya sean estas formales o accidental-sensibles. La supuesta metafísica deviene entonces

«Ciencia de la Lógica» en la que el ser se entiende desde sus negaciones; o «análisis del lenguaje», en el que termina por ser un simple verbo.

Por lo mismo, el carácter reflexivo del *actus essendi,* que es al mismo tiempo *idea* y autoconciencia, también se rompe, mejor casi diríamos «se afloja» en los dos polos de la reflexión, que resultan recíprocamente negativos y antitéticamente contrapuestos. Ocurre con la autoconciencia, que se dispersa como *cogito* en sus *cogitaciones,* las cuales a su vez se hacen *meras* ideas, o simplemente fenoménicas «apariencias» de sí mismas. Así, lo que había que conocer, se queda ignoto, oculto más bien por las *impressions* en que se disuelven las substancias. El idealismo decae en empirismo.

Por el otro lado, reducida a mero *cogito,* el que esa autoconciencia «pueda» acompañar a sus representaciones, se convierte en un improbable y nostálgico «deba», que necesariamente fracasa. De modo que, fracturada por el tiempo, la autoconciencia, si no se diluye como en Hume en catálogo de sus impresiones, se queda, como en Platón o Agustín, en recuerdo de sí misma. Al final, toda supuesta actividad del verbo ser se vacía en su voz pasiva; y el «ser», alienado en accidente empírico, se queda en «ser percibido».

¿Y qué ocurre entonces con el «ser mismo» que como *subsistens* quería ser Dios y Fundamento, y así anclaje del ente, como fin más allá del movimiento? Si Dios no es *per se notum,* y el ser que inmediatamente pre-comprendemos en el intelecto es más bien contrapunto de nuestra finitud, esa universalidad abstracta que el ser pasa a significar, más bien consagra dicha finitud. Porque, vaciado de reflexión, lo que quería ser un «Yo soy» se convierte, alienado, en un «las cosas son», a saber, lo que son. Sin que le quede al yo otra posibilidad que aceptar el destino que éstas le marcan como definitivo. Si acaso la conciencia de sí, meramente especular, se hace, como su contrario, un agujero en el ser, co-extensivo con la universalidad de las cosas. Y entonces, como el otro lado del espejo, la nada se hace idéntica con el ser mismo, o su alienación que es lo mismo. Y «ser-en-el-mundo»,

que pretendía ser un «poder-ser-si-mismo» se revela en «ser-para-muerte». La nada es, para nosotros y todas las cosas, el horizonte que arrostramos en la inútil búsqueda de mismidad.

El resto de la historia ya la conocemos: la filosofía de Hegel, como «fenomenología del Espíritu» representa el intento de recuperar en esta «historia de la experiencia de la conciencia» la reflexión perdida, a la búsqueda de una autoconciencia tan necesaria como elusiva o, a la postre, quizás imposible. De este modo, podemos dar la razón a Hegel en que, en lo que a nosotros respecta, el ser, en cuya pre-comprensión entendemos que las cosas *son* y *lo que son* (como dos dimensiones ontológicas «realmente» diferentes), decae desde su *ipseitas,* desde el «ser mismo» como actividad trascendental en que se resuelve toda perfección, hacia los modos, específicos o accidentales, en cualquier caso negativos en el sentido spinoziano, en los que dicho ser se materializa y concreta.

Ahora bien, el intento hegeliano de confiar el camino de vuelta, mediante la «negación de la negación», a un pensamiento que parte de la negación primera, por ejemplo desde la sensación al concepto, de ahí a la autoconciencia y por último como Espíritu que se cierra reflexivamente en sí mismo como Absoluto, es de un glorioso y vano entusiasmo. Si la negación tuviese la última palabra, más honesta sería la conclusión de Spinoza de que el espíritu sería uno más de los modos de la Substancia que se limita a contemplar, como espejo de la catástrofe, la última disolución de dicha Substancia en la totalidad de sus modos. Ya vimos cómo la absolutización de la dialéctica llevaba a Hegel a meter la negatividad en la esencia misma del Absoluto; el cual, incapaz de liberarse a sí mismo de la necesidad de determinarse en lo contrario, por lo mismo que busca su reflexión, eternamente recomienza de nuevo el camino de la alienación, en el que Dios, incapaz también en definitiva de redimirse a sí mismo, termina por identificarse con la Nada. La «fenomenología del espíritu» en el que éste continuamente resbala desde sí mismo hacia sus fenómenos, no es un camino viable. Además porque es innecesario.

8. Ontos on, ousía: de dinero y capitales

Antes de seguir adelante, permítaseme volver aquí sobre un ejemplo que pusimos al tratar del «espíritu objetivo», en el que ya avisaba yo que no seguíamos propiamente la letra de Hegel. Se trataba de ver cómo el dinero es en sí mismo una magnitud abstracta que sólo se realiza mediante su negación. Sólo el dinero que gastamos se hace riqueza y nos permite recuperarnos a nosotros mismos, no como dueños de «cualquier cosa», de «todas las cosas» si ese dinero fuese «inmenso», sino como propietarios de bienes concretos que satisfacen necesidades materiales. Hay a quien el dinero en el banco le parece, en efecto, riqueza ilusoria, y no puede resistir la tentación de gastarlo por el procedimiento más placentero posible: en juego, mujeres, o en cualquier otra cosa que —como dicen múltiples dichos populares— nos lleve de forma más lenta pero segura a la ruina, cuyo único consuelo es entonces el glorioso «que nos quiten lo bailado».

¿Pero es dinero verdadero sólo el que se gasta? El dinero es muy engañoso, o al menos paradójico. Los políticos piensan dialécticamente cuando quieren incentivar la economía incrementando su cantidad y velocidad de circulación, para generar capacidad de gasto en los agentes económicos y así, supuestamente, incrementar el «producto nacional» (que es el conjunto de los bienes comprados y vendidos). No funciona. Porque este planteamiento olvida que el dinero es también *ousía.* Lo que quiere decir que, por encima de su uso fáctico, tiene «substancia» propia. En efecto, Platón llama *ousía,* también *ontos on* (lo «ente del ente», o lo «verdaderamente real»), a lo que constituye, más allá del movimiento y el tiempo, más allá de su generación y corrupción, a la «cosa misma». Y recurre para ello a ese ya por entonces arcaísmo del griego antiguo: *ousía* era el ajuar doméstico y sobre todo productivo con el que, en una economía por entonces todavía agraria, una familia podía garantizar su «subsistencia». Los romanos llamaron a eso «patrimonio», como los bienes que,

transmitidos y en lo posible incrementados de generación en generación, protegidos por *lares* y *penates,* de alguna forma anclaban a la familia, más allá del tiempo, en el horizonte de la inmortalidad. Fundirse ese patrimonio en juego, mujeres, lujo (que es intento de parecer divino en el tiempo) o en negocios aventureros y ruinosos, era considerado blasfemo. Por eso, en economías comerciales más desarrolladas, pronto se convirtió el dinero, más allá del numerario circulante de ingresos y gastos, en reserva que permitía mantener una empresa funcionando más allá de las circunstancias variables del mercado. Como aquello también que puede ser reinvertido para incrementar las capacidades productivas de dicha empresa. Se convirtió así primero en «ahorro» y luego en «capital», como lo que no se gasta, como lo que permite que una empresa sobreviva al tiempo, tendencialmente también hacia la eternidad.

En último término, podemos gastar, *porque* hay dinero que no se gasta sino que se atesora. Razón por la cual ni se puede comprar nada con cheques sin fondo; ni al final los asientos contables bancarios valen nada si no tienen detrás instituciones financieras bien capitalizadas (como hemos aprendido, aunque no todos, en la última crisis); o compramos cada vez menos (fenómeno de inflación) con papel moneda artificialmente incrementado por un «tesoro público» que no puede responder de él con los ahorros de los que lo usan. Por eso decían los clásicos de la Escuela de Salamanca que «devaluar» la moneda era el peor pecado del gobernante, porque era robar a los pobres, que no tenían otra riqueza que unas monedas bajo el colchón. También los griegos aprendieron pronto que, más allá de los metales que se parecen a los inmortales, había algo sagrado en el dinero, que acuñaban entonces con el símbolo de su diosa protectora.

A riesgo de que al lector le parezca arriesgada la analogía, a donde quiero ir a parar es a que el proceso dialéctico que tan acertadamente describe Hegel, sobre todo la vuelta reflexiva desde la alienación, funciona sólo si se fundamenta en algo que está fuera de dicho proceso. No deben olvidar los hegelianos que el inventor de este maravilloso e ilustrativo juguete (en el mejor

sentido) del pensamiento que es la dialéctica, son Platón, y en último término Sócrates. Se trata de ver cómo la negatividad está ínsita en la misma realidad de las cosas que *no son* lo que *son*; que son deficitarias de su propio ser; negatividad que hemos ahora de negar, criticando su pretensión de hacer definitivo lo que en ellas es mera apariencia y *mimesis,* recuerdo de ellas mismas. Sólo entonces esa negatividad (la herencia de *Penia*) se convierte en camino del *eros,* en deseo de las cosas y afán del alma que las piensa, de llegar, en la unión de almas y cosas, a la Idea en la que trasparece el verdadero ser.

Por eso tampoco deben olvidar los dialécticos que el protagonismo en el sentido ascendente del proceso lo tiene la herencia de *Poros.* Sin él, el ontológico cuento de Cenicienta que en último término nos cuenta Platón, no es una historia, sino espejismo, especulación vacía; y su afán de salir del agujero de la negatividad, es una ilusión que sólo vale para ir al psiquiatra a que interprete el sentido de nuestros miedos y frustraciones (Marx y Nietzsche se ofrecen a ello).

Eso que desde fuera del proceso dialéctico le da sentido y permite negar su negatividad, y abre a la postre la posibilidad de rescatar a la realidad de su déficit material, es la *ousía*, el capital ontológico de la cosas. Y dice Platón que es *ontos on*, lo ente del ente. Fijémonos ahora en el sentido de esa re-duplicación del ente que aparece a la vez como nominativo y genitivo del participio presente del verbo «ser». Supone ello que hay dos entes. El que aparece en genitivo es aquel del que tenemos experiencia y en el que empieza cualquier «fenomenología». Frente a él el espíritu es sensación. Si ahora de ese ente genitivo hay que distinguir otro nominativo, es porque no está claro que todo en él sea trigo limpio justo en cuanto ente. O lo que es lo mismo, en ese ente se da también el no ente. Es y no es. Por eso distingue Platón en él un *me on* (un «no ente») y lo llama «materia». La materia es así lo que negativamente separa al ente de sí mismo, de lo que como ente verdaderamente es. Esto último, sin embargo, es pura positividad: lo ente del ente, su *ousía;* y lo llama Platón forma, que lo es de ser. La encina es así lo ente del ente

material que es la bellota; y ésta su forma material en la que la encina no ha llegado (todavía, en el tiempo) a ser lo que (ya, en la eternidad del ser) es. De este modo, la materia es, repito, lo que separa al ente de sí mismo; aquello que debe ser dejado atrás para que el ente alcance, más allá del movimiento en que esa materialidad consiste, más allá del tiempo, a ser sí mismo. Por eso, a lo «ente del ente» lo llama también Platón *idea.* En ella, el espíritu, concluida su «fenomenología», ya no es sensación que tiene frente a sí lo distinto (lo «otro» del espíritu y de la cosa misma), ya no es la alienación de sí. Es más bien lo que en la cosa que llega a su mismidad se encuentra también consigo mismo, en lo que es a la vez «esencia» y «concepto», ser «en y para sí». Llamamos trasparencia a esta identidad de la vista y lo visto, del alma y las cosas (que ya no son *meras* cosas). Su signo es la luz. Idea es el aspecto que tienen las cosas a la luz, a saber, del *nous:* es el *noumenon*, la definitiva verdad o desvelamiento, *alétheia,* de lo que en sí y para sí mismo es.

9. Ontología, metafísica y fenomenología del espíritu

Volvamos ahora atrás, a Tomás de Aquino. Dijimos que el ser es *illud primum quod cadit in intellectu,* es decir, es lo pre-comprendido en la apertura del alma hacia todas las cosas, una apertura por la que el sujeto (por utilizar el término moderno) se sitúa en el horizonte de la universalidad; en el que las cosas se presentan, no sólo, como ante la conciencia animal o incluso ante la vitalidad vegetal, como «esto» o «aquello» —como amenaza, alimento o atractivo sexual, digamos—, sino como «ente»; de modo que «esto o aquello» es lo que las cosas «son». De hecho, aquello que en el lenguaje predicamos de ellas es su «significación», esto es, la forma o modo como son signo de la totalidad, como remiten a todo lo demás y se sitúan en un espacio lógico que efectivamente se expresa en el lenguaje. En ese espacio lógico —añadiríamos con Kant— el sujeto se sitúa por contra como un Yo; como un «yo pienso en absoluto» que acompaña a

todas las representaciones según las cuales las cosas se abren como objetos en dicho horizonte lógico. Veíamos también que ese ser no era *Ipsum esse subsistens.* O de otra forma, esa pre-comprensión del ser no implica, en virtud de nuestra finitud, la inmediata presencia de Dios. No accedemos inmediatamente al Absoluto. Es cierto, que a través del ser, el que es el «mismo Ser subsistente», Dios, está presente en todas las cosas por esencia, presencia y potencia, dice la tradición escolástica. Pero no inmediatamente para nosotros. El mundo es imagen de Dios, pero como un espejo que la reproduce defectuosamente, dice san Pablo. Y en él no vemos a Dios; no como Él mismo es.

Veíamos, por tanto, que de este modo ese pre-comprendido «ser» (*esse*) resbala, por así decir decae, hacia las cosas que son, y se nos presenta sólo categorialmente como el ser de «esto o aquello» (*quod est*). Ser no significa que Dios es, sino que las cosas son; de modo que ese ser se nos da negativamente restringido a las significaciones categoriales. Y en este punto le dábamos la razón a Hegel, o incluso al mismo Spinoza; porque sólo mediante su determinación negativa, como lo que «sólo» es «esto o aquello», se hace el ser significativo para nosotros.

Sin embargo, esta no es la última palabra del Aquinate. Porque si es cierto que no es *Ipsum esse* subsistens, es decir, el Ser que subsiste en y para sí, como Absoluto, no lo es menos que tampoco ese ser originalmente comprendido es un simple género lógico, como pretende Hegel. No se trata de un ser vacío y sin significación. No subsiste en sí mismo, pero sigue siendo *esse* o *actus essendi,* y lo que interesa señalar ahora es que sigue siendo *ipsum.* El ser no se pierde del todo en la significación categorial, en la determinación formal; y menos en la concreción de la accidentalidad material. Las cosas continúan siendo las cosas «mismas». Es más, el «yo pienso en absoluto» que tiene que poder acompañar nuestras representaciones, tampoco es un mero correlato consciente, sino que es, más que un *cogito,* como señala Fichte un «Yo soy», que trasciende la conciencia como meramente intencional, como «conciencia de», y se convierte

en autoconciencia. Ciertamente acompaña a mis representaciones, pero trasciende toda representación; no es mera compañía, sino presencia de sí. Y lo mismo las cosas: como objetos, como «esto o aquello», serían mero fenómeno categorialmente sintetizado; pero desde esa pre-compresión del ser, como un *ipsum*, la cosa representada es ahora la cosa «misma». El ser, como un «yo soy yo *mismo*» y «las cosas *mismas* son», se abre entonces, no sólo como un espacio lógico, sino como, por así decir, un espacio de mismidades, o de entes activos por sí mismos.

Por tanto, el ser al que primero se abre el entendimiento, no sólo supone un horizonte de universalidad en el que las cosas significan; nos sitúa también en lo que bien podemos llamar el horizonte de la «diferencia ontológica», en el que las cosas no sólo son «esto y aquello», sino que son *überhaupt*, no como un yo, sino como un *ipsum,* ciertamente como un sujeto, que tiene que poder acompañar todas sus determinaciones materiales y sus significaciones lógicas, que pasan a ser lo que las cosas son «por sí», *kath'autós*, como *hypokeimenon*. A Kant, que encuentra en el Yo trascendental el anclaje absoluto, nouménico, de la experiencia, se le escapa esto: que la experiencia no sólo es «mía», sino que lo es, no sólo de cosas, de fenómenos, como si fueran fotogramas de una ficción representada, sino de las cosas «mismas», del ente en cuanto tal. Se le escapa, pero sólo hasta cierto punto, porque de algún modo también él tiene que rendir, desde la finitud de esa experiencia, homenaje a la diferencia ontológica, en la que los objetos remiten a algo que no está dado en lo que de ellos sintetizamos, ni siquiera en el material empírico que «sucede» y corre ante nuestros ojos, sino que, como «cosa en sí», es lo que tenemos que pensar como origen activo de dicho material. Se trata, ahora por el lado de su contenido material, otra vez de un absoluto o *noumenon* que trasciende a toda representación.

De este modo, el ser no es sólo un ámbito intencional en el que lo que es y quien lo dice fuesen, como sujeto y objeto, meros polos de un absoluto relacional constitutivo de significaciones (*noematas* husserlianos u objetividades kantianas). Sino que la

apertura onto-lógica en que consiste se escapa en mismidades que la trascienden. El ser que desde nuestra finitud primero precomprendemos y luego decimos remite siempre, en virtud de su *ipseitas,* a un más allá de subsistencias. En ese espacio, es cierto que el ser mismo no se da como *Subsistens,* como Dios, pero sí remite a una posición absoluta, a aquello que dicho como «algo» trasciende como *actus essendi* y como un *ipsum* su propia determinación formal. Como eso, dice Aristóteles, que más entonces que un «algo» es en efecto «este algo» (*tode ti*), como lo diferente y absoluto que está más allá del ámbito de las significaciones finitas. Todo ente, en el que hay que distinguir «lo que es» y «que (conjuntivo) es», *quod est* y *esse,* es más que su forma finita de ser.

De múltiples modos y con diferentes matices esta diferencia ontológica aparece a lo largo de la tradición filosófica, incluso en el pensamiento moderno. Lo que Platón y Aristóteles llamaban *eros* y *hóresis* como afán de lo que es de alcanzar su mismidad, su idea y su substancia, Leibniz lo llamará *appetitus,* como aquello que impide a la monada ser sólo representación y que remite a un afán de ser, a un sentido proyectivo de toda existencia, que hace que la realidad transcienda el *status quo* de su mera facticidad. A eso mismo, como lo que trasciende toda percepción y descriptibilidad predicativa, Schopenhauer lo denomina voluntad. Sólo que, a diferencia de los clásicos, él entiende que esa diferencia ontológica expulsa a dicha voluntad más allá de toda racionalidad, como algo ciego y oscuro. En vez de Dios, eso último y fundamental que es la voluntad, resulta para Schopenhauer ser el origen de todos los males. El mismo Darwin, pese a su explícita intención mecanicista y empirista, sitúa el motor de toda evolución, no tanto en la selección natural, sino en lo que hace que la naturaleza seleccione a los seres vivos más *fitted* y *fit.* Lo que significa: además de lo más adaptado (*to fit in*), lo más apto y fuerte (*to be fit*). Y ese motor es, dice, de nuevo como lo que trasciende toda especie y como último impulso evolutivo de la naturaleza en general, *the struggle for life.*

Especial interés tiene la idea de *conatus* en Spinoza. Es, dice, el esfuerzo de los entes para perseverar en la existencia según su modo de ser, que es efectivamente modificación de la única Substancia, según la extensión (cosas físicas) y según el pensamiento (conciencia). Es constatable en todo lo que existe, desde una estructura molecular a los animales superiores y al hombre. El miedo a la muerte (en el hombre) es una de sus manifestaciones. Ahora bien, Spinoza sabe perfectamente lo que significa ese continuo intento de seguir siendo: es la afirmación de la identidad del modo, de su *ipseitas,* por encima del tiempo y del movimiento. Y así, en efecto, como lo que permanece en el movimiento, definía Aristóteles a la substancia. Hemos de concluir entonces que todo lo que existe quiere en último término ser substancia, pero en el modo negativo según el cual existe. Y lo que no puede ser es además imposible. La Substancia es única en su identidad. Por eso, en el largo plazo y en el ancho horizonte de la eterna Substancia, ante la totalidad de lo que es, la lucha por la vida, ese afán de eternidad, es en sus modos una ilusión (*List der Vernunft*, dirá Hegel), y especialmente un error para el hombre, que puede y debe mediante la razón elevarse al conocimiento de la Substancia, única mismidad que se afirma en la vanidad de todo afán de sustituirla y entonces de falsificarla.

Aquí es donde Hegel en cierta medida se rinde; rinde al menos el intento de lo real se salvarse a sí mismo del infinito proceso dialéctico en cuyo movimiento se disuelve todo ser. Sólo en el conjunto, en el cierre reflexivo final en el que intentamos entenderlo entendiéndonos a nosotros mismos como cierre del proceso, adquiere sentido toda existencia como mero momento de un Sistema que se hace infinito en la anulación del afán de perseverar en el ser de todo lo que termina siendo mera negatividad determinante de, y al final superada en, el Absoluto final. La dialéctica es la fluidificación negativa de toda pretendida substancialidad particular. Recordemos cómo los amantes mediante su doble y respectiva alienación alcanzaban su consistencia reflexiva sólo en su mutua disolución en una nueva totalidad familiar; y las familias en las instituciones de la eticidad social; y

las instituciones sociales en el Estado; los Estados en la Historia Universal, etc. Así el amor, la dinámica social, el juego político, la confrontación en la paz y en la guerra, toda esa *struggle for life,* termina por ser *List der Vernunft:* la ilusión en la que lo real se hace reflejo de una racionalidad universal, en la que todo lo racional termina siendo real y lo real racional. Como en Spinoza, Absoluto y facticidad histórica, comprendida al final como límite de sí misma, terminan por ser lo mismo. Y efectivamente, en la disolución de toda diferencia ontológica, cuando lo ideal es al final totalización igualmente negativa de su negación fáctica, el acto reflexivo en que el último espectador se descubre a sí mismo como definitivo actor del espectáculo, se convierte en «saber absoluto del Absoluto».

¿Podemos salir aquí de este fatal remolino nihilista? Pues si y sólo si rompemos en un «salto al fundamento» la maldición del juego dialéctico. Así lo hace Fichte cuando entiende que el principio último de toda realidad, no es la determinación empírica que niega la reflexión en el juego del condicionamiento natural del Yo por un No-Yo; ni siquiera la contraposición que se da entre un Yo que como afán de autodeterminación se resiste a su fáctica determinación por ese No-Yo empírico. No, aquello que fundamenta ese afán, lo que lo exige moralmente, es lo mismo que funda la esperanza de su logro, a saber, que fuera de todo el curso de su finitud el principio absoluto, como Absoluto mismo, es un «Yo soy, mismamente yo», que desde fuera de la historia se sitúa a priori como lo que la determina; o al menos desde su finitud como lo que mediante un infinito esfuerzo debe determinarla. No es verdad que el hombre, la sociedad, la historia, sean su existencia, su «derelicción» fáctica en el tiempo. Más cierto es que existen como reflejo de lo que son *a priori*, como lo que en su mismo fundamento los sitúa, ya en el origen, más allá de su penuria (de la *Penia* platónica); fundamento que, a la vez, como promesa activa de su fin garantiza los *recursos* (del *Poros* platónico y de la *entelékheia* de Aristóteles), la *enérgeia* necesaria para alcanzarlo. Así, la frondosa encina no es una sorpresa que nos da la bellota, sino lo que cabe esperar de lo que como

semilla *es*, y que sería un fracaso si, bloqueada en su negatividad potencial, no llegase a ser.

Ese «salto al fundamento», al otro lado de la diferencia ontológica y más allá de la particularidad empírica, es lo que abre el ámbito de un Absoluto que no es la absolutización reflexiva del proceso de su negación. Ése es el salto que da el *eros*, y en el que descubre el núcleo absoluto, la *ousía*, en la que la cosa es «la cosa misma»; como *actus essendi* que constituye a lo que existe, más allá de su particularidad finita, como un *ipsum*, como la substancia que, por encima de sus modos, de su determinación empírica, efectivamente pretende «perseverar en el ser» como algo a lo que *kath'autós*, por sí, tiene derecho. Ese tener derecho a ser, es en ella, como ser en y para sí, idea, esencia y concepto.

Por el contrario, el camino que pretende recorrer Hegel, negándose a ese metafísico «salto al fundamento», es más bien lo que hemos caracterizado aquí como «fenomenología del espíritu» (también «ciencia de la lógica» y «enciclopedia de las ciencias»). Una «fenomenología del espíritu» que sustituye a la antigua metafísica. Se trata de recorrer hacia abajo, hacia la particularidad empírica, el camino en que el Absoluto o Substancia, incapaz de entenderse como subsistencia activa por sí misma, busca en la experiencia de sí, en la negatividad finita, el camino de su determinación, para convertirla en autodeterminación en la que dicho Absoluto quiere ahora llegar a ser sujeto, construyendo, más que re-construyendo, su propia mismidad reflexiva. Sólo así, en esta historia de la experiencia de la conciencia, elevándose ahora desde la particularidad, negando esa particularidad como mero momento objetivante de su propia experiencia, la Substancia, el Todo, alcanza a ser Sujeto. Y cual Ave Fenix, se eleva como infinita autoconciencia, en una reflexión sin mismidad, desde las ruinas de su finitud.

10. Universal concreto y conversio ad phantasmata

No vamos a insistir en que ese Ave Fenix de la autoconciencia que infinitamente renace de sus cenizas como la absolutización que es de su propia finitud, no puede ser sino una ilusión especulativa en la que, dicho en términos moral-teológicos, la imagen de Dios pretende sustituir a su Creador. El intento de sustituir metafísica por una «fenomenología del espíritu» que es absolutización reflexiva de la «fenomenidad», hace que el espíritu que surge de ella se sostenga sobre la nada al precio de disolver todo el proceso en ilusión reflexiva. Sólo así, convertido en la ficción de sí mismo, logrará Münchhausen sacar-se del piélago tirando de la propia coleta, sin necesidad de punto de apoyo fuera del pantano. Por así decir, para un charco de ficción vale la ficción de sacarse del charco.

Pero eso no quiere decir que no quepa, que no pueda ser incluso muy ilustrativa, es más, que no tenga que ser un paso obligado, una lectura dialéctica de la gran tradición metafísica. Porque es igualmente cierto que el pensamiento finito no puede instalarse más allá de la citada diferencia ontológica, mirando, como se expresa Platón en la alegoría de la caverna, de hito en hito al sol. Sólo en el reflejo en las sombras de sí mismas que son las cosas podemos ver la luz. Y ello significa, repito, que el conocimiento de las ideas, de lo ideal en general, del ser y de su fundamento absoluto que es Dios, no se da de forma inmediata.

Por centrarnos en Aristóteles, volvamos al proceso abstractivo que, veíamos, protagoniza lo que él llama *nous poieticós*, que es la actividad que, a partir de la recepción empírica de los modos de ser de las cosas, activa, en lo que el mismo entendimiento tiene de finita receptividad, las formas de esas cosas. No hay nada en el entendimiento, dice el Estagirita, que no estuviese antes sensiblemente recepcionado mediante el contacto material con ellas. Para saber de pájaros, por ejemplo, hay que ver, y convivir con, muchos pájaros. Sin embargo, los pájaros no saben de pájaros; tampoco propiamente el cetrero, por ejemplo,

que tiene una gran experiencia de rapaces. Para acceder a la significación de la «pajarez» hace falta situar esa experiencia en el horizonte universal en el que esa actividad «pajaril» tiene una significación. Sólo sabe el que «sitúa» su experiencia en el horizonte del mundo en el que todas las cosas están trascendidas, en el que sus modos de actuar (mejor, de interactuar con su medio ambiente) aparecen ahora como modos *de ser*. Por eso el que sabe de pájaros es el que, situado en el marco universal de la naturaleza, puede articular un «logos» *peri ornithon.* Este es el ornitólogo, que dice ahora lo que los pájaros *son* porque ha entendido su esencia, su forma como expresión de su ser, que es la actividad que les compete *kath'autós*, por sí.

Pero, ¿en qué consiste, por ejemplo, la esencia de un halcón? ¿De verdad podemos decir que conocemos algo así? Platón, que todavía pretende un acceso contemplativo, cuasi inmediato, a las ideas, se mueve muy a gusto por el territorio de la geometría, donde las cosas, un triángulo por ejemplo, son exactamente tal y como las definimos; y así se nos hace evidente su idea, y adecuado el discurso que las describe. Pero Aristóteles es un naturalista, y ahí la reproducción de la forma de ser de (potencialmente) todas las cosas que realiza el intelecto agente por medio de (activando las formas implícitas en) nuestra experiencia sensible, es mucho más problemática. Como es también problemático que el intelecto reproduzca en su acto propio, en la reflexión del científico, la esencia misma de aquello que describe. Por eso, el camino de ida hacia la abstracción, no solamente parte de la experiencia empírica, sino que, del mismo modo como la forma substancial de ser se expresa en la particularidad accidental de sus manifestaciones sensibles, así el intelecto tiene que recorrer ahora de vuelta el camino hacia la experiencia de donde partió ese proceso de abstracción. Esta experiencia, en su carácter sensible, no es una escalera que podamos abandonar una vez que nos hemos encaramado al techo empíreo de las formas substanciales, sino que es el camino por el que el entendimiento constantemente sube y baja, del contenido empírico a la forma ideal y vuelta. Volviendo al ejemplo anterior, el ornitólogo no puede

prescindir del cetrero. Y por lo mismo tampoco podrá articular su discurso abstracto sin recurrir a procedimientos gráficos multimedia que «ilustren» (que viene de «dar lustre y luminosidad») lo que sin imaginación sería igualmente ininteligible. Sólo entonces podemos decir que entendemos una esencia, sólo en la diversidad de las manifestaciones accidentales y sensibles que en ella se recogen en una comprensión reflexiva.

Esta compenetración entre imaginación y entendimiento, propia del rastreo que el espíritu hace de sí mismo en los fenómenos; esa «fenomenología del espíritu» que es «historia de la *experiencia* de la conciencia», termina en lo que Hegel llama el «universal concreto». Éste es el concepto abstracto mediado negativamente por su determinación material, pero de forma que, en la negación de esa negativa particularidad, el espíritu vuelve a recuperar en él y en sí mismo la reflexión en la que consisten también todas las cosas. Este movimiento dialéctico, es descendente primero y ascendente después. Y en él, dice Hegel, el universal gana en lo concreto su «realidad», y lo concreto en el concepto su «idealidad», como aquello que efectivamente puede ser objeto de un logos descriptivo.

El caso es que en el mundo de la filosofía clásica greco-escolástica las cosas no son muy diferentes. La experiencia sensible es ciertamente el camino de ida hacia la determinación formal de la substancia que activa el pensamiento «en absoluto» o *nous poieticós.* Ahora bien, este acceso a la substancia no se puede quedar, como en Platón, en una especie de trance intelectual que nos transportase a un cielo eidético. Y no sólo porque en su finitud el alma sigue ligada en virtud de su anclaje corporal a las condiciones imaginativas de su experiencia, sino porque la cosa misma conocida, igualmente (más incluso) finita, tampoco se puede desprender de su materialidad accidental. Y si lo hace deja de ser la cosa misma y se convierte en substancia segunda o determinación abstracta meramente predicable, ahora «de muchos» en vez de «de la cosa misma». Por eso, la substancia, que es un *ti esti*, un «algo que es», no puede dejar atrás su mediación (en el sentido hegeliano) material, que es sensible para

el entendimiento. Y por eso «lo que es» ha de ser también un *tode ti,* «*esto* que es algo».

De igual modo, que el entendimiento no se puede desprender de su mediación empírica o de lo que también podemos llamar su carácter «deíctico» (una *deixis* es lo que se puede mostrar señalándolo con un gesto, especialmente por el dedo), tiene que ver con que, por mucho que un ornitólogo hable con pasión y vehemencia del objeto de sus desvelos, el público no se enterará hasta que señalando a la cosa misma, o a su imagen, o en el documental en el que se muestra su conducta, diga: «esto es un halcón». Es cierto que del individuo concreto —dice Aristóteles— no hay ciencia, que es la reproducción que el intelecto hace de las formas. Pero sin su referente finito, sensible y accidentalmente mediado, lo que esa ciencia dice lo dice de nada. Y estamos en donde Kant nos había situado: experiencia sin concepto es ciega, concepto y ciencia sin experiencia, están vacíos. O en donde Hegel sienta los reales de su dialéctica: sólo el universal concreto es verdadera substancia como momento de desarrollo del espíritu.

Esto mismo es lo que Tomás de Aquino llama *conversio ad phantasmata* (*phantasma* es el objeto de la imaginación que integra los datos de los sentidos externos), por la que, para un intelecto finito, el concepto o especie inteligible que es su objeto, se hace significativo sólo en su vuelta (*conversio*) hacia el camino experiencial por el que la abstracción accede a ella. O lo que es lo mismo: intelección conceptual e imaginación empírica se requieren mutuamente para la constitución del objeto intencional del conocimiento.

Sin embargo, la filosofía aristotélico-tomista, que dice lo mismo que Hegel, lo dice en un sentido muy distinto. Para éste y en lo que a la fundamentación se refiere, el camino es, hemos dicho, descendente primero y ascendente-reflexivo después; en un proceso que, si podemos hablar aquí de fundamentación, se apoya más bien en el juego dialéctico de la respectiva insuficiencia y negatividad de concepto e imagen. No ocurre así para los clásicos. Se trata en ellos de un camino, al revés, ascendente-

reflexivo primero, de lo condicionado a lo incondicionado, de la naturaleza principiada al *ápeiron* que es principio y fundamento. Es además principio determinante, y en absoluto indeterminado en el sentido hegeliano. Lo que ocurre es que, por lo mismo, ese camino ascendente supone, como hemos señalado, trascender el límite, el *horismós*, de la diferencia ontológica. Con las consecuencias que podemos ver a continuación.

Hemos visto que esta trascendencia, o mejor podríamos decir «transcesión», se da, en lo que aquí importa, en tres direcciones, como hacia los tres vértices de un triángulo. Veámoslo en Aristóteles, en el que esa «transcesión» de la diferencia ontológica, nos lleva: 1) de los accidentes como determinación particular, a la substancia que en ellos muestra su propia actividad y que adquiere una significación o forma de ser en el contexto de la totalidad en la que está accidentalmente relacionada con todas las demás cosas; 2) de las sensaciones al entendimiento que en forma de autoconciencia activa las formas que están implícitas en esas modificaciones sensibles y que se hace así, manteniendo su identidad ideal, de algún modo «todas las cosas»; y 3) de los entes particulares que surgen de forma plural desde diversas potencias hacia la actividad pura que trasciende como Primer Motor todo movimiento.

En el término de la primera «transcesión» podemos reconocer a la *proté ousía,* a las cosas *mismas,* que son *kath'autós*, por su propio acto, aquello que significan; y son así lo que podemos pensar en nosotros mismos pero como un «sí mismas». Como término de la segunda, menos tematizado por la filosofía clásica (salvo en el caso de la idea de alma de san Agustín), nos encontramos con la idea de un Yo nouménico, también por sí mismo activo, cuyo pensamiento *überhaupt*, acompañando a todas sus representaciones empíricas, las unifica sintéticamente en una experiencia, que siendo mía, objetiva lo percibido y tiende (sin poder actualizar esa tendencia) a abarcar también todas las cosas. Y por último, como término de la tercera, llegamos a una actividad pura que trasciende toda potencialidad y movimiento; actividad reflexiva que es por tanto pensamiento de sí mismo y

fundamento de toda otra actividad que resulta frente a ella relativa, principiada y finita.

Lo bonito y atractivo del pensamiento de Hegel es que intenta pensar esos tres términos (el alma, el mundo y Dios, los llama Kant; *physis, logos* y *Arkhé o Ápeiron,* eran los nombres antiguos), en la unificante respectividad de lo que él llama ahora, manteniendo esa triple respectividad y diferencia, el Espíritu, que se convierte en Absoluto cuando entiende los tres vértices como momentos, negativos primero y después negados, de su propio y unificante movimiento reflexivo; de un movimiento que reduce toda diferencia a momento del proceso, y anula así el sentido ontológico, trascendental y definitivo, de la citada diferencia. (Adelantemos aquí que, visto el proceso desde el interior del triángulo, en los tres vértices podemos reconocer los tres momentos o dimensiones del Espíritu Absoluto, que son para Hegel, recordemos: el arte, la religión y la filosofía.)

Pues bien, frente a esa idea dialéctica de Espíritu, Aristóteles sitúa como origen de todas las cosas un universal principio o *enérgeia* como actividad que genera siempre un *kath'autós* o mismidad substancial y que es al final *entelékheia.* Explicitando esa misma visión dinámica, santo Tomás sitúa, por así decir en el centro del triángulo, también como idea que unifica los tres vértices, lo que vimos era el *ipsum esse* (no *subsistens,* no el de Dios). Este *ipsum esse* es por un lado, hacia el primer vértice natural, *actus essendi;* por otro, como aquello *quod primus cadit in intellectu¸* como lo primero entendido en toda actividad reflexiva, es el mismo ser como idea universal y correlato inmediato del pensamiento (que por lo mismo que lo entiende y así puede entender activamente todas las cosas, sería también autoconciencia); y por último, hacía la infinita posición de sí mismo, como lo que es a la vez y según su propia substancia existencia y pensamiento, el *esse* señala al «mismo Ser subsistente» que es Dios. Esta tercera dirección se abre necesariamente hacia un ser que trasciende todos los entes y todas las ideas, porque en los otros dos vértices, tanto para el ente que existe *in rerum natura* como para el ser pensado, el ser mismo es algo no disponible,

algo diferente, que ni acaba del todo de ser (por la potencia) ni se termina de pensar (por el carácter necesariamente empírico del proceso cognoscitivo). Esta diferencia, que hemos caracterizado como onto-lógica, no sólo escinde ente y pensamiento, la cosas en sí y nuestra representación objetiva de ellas, remitiéndolos a dos vértices nouménicos irreconciliables; también separa de sí a ente e idea como insuficientes respecto de su propia fundamentación. La diferencia no surge cuando hemos establecido el principio, sino que viene exigida por el mismo carácter en sí mismo diferente (en sentido negativo ahora) de lo principiado. Lo infinito es exigencia elemental de la finitud, como la incondicionada condición lo es de lo condicionado.

Ahora bien, y esto es la clave ahora, ese salto a la diferencia reconoce el ser, ya sea precariamente en sus dos vértices finitos, como la actividad que es por sí y que se constituye como un absoluto auto-determinado: como substancia en la naturaleza; como autoconciencia y sujeto, como un «yo soy», en la experiencia cognoscitiva; y como actividad pura e *Ipsum esse subsistens,* como Sujeto, Substancia y Fundamento incondicionado, en Dios. De esta forma, el *esse* no es un ámbito de respectiva negatividad, sino un espacio de mismidades en el que naturaleza, yo y Dios quedan reconocidos por el intelecto como absolutos. No sin embargo como absolutos cerrados en sí mismos, sino como tales que se abren respectivamente en cada caso como la manifestación de sí hacia los otros dos, es decir, como desvelamiento de sí, como verdad. El ser no es entonces mero momento de la fluida auto-posición del espíritu. Por el contrario: el espíritu es más bien forma de ser en absoluto, antes de que el ser sea resultado del movimiento reflexivo de la totalidad, como pretende Hegel.

Por eso, en la intelección de que las cosas son, accedemos a su posición trascendente como substancia, de modo que, sólo ahora, podemos recorrer de vuelta el camino empírico, finito y limitado tanto en las cosas mismas como en nuestra percepción de ellas, de su manifestación empírica. La *conversio ad phantas-*

mata sería simple juego especular de imágenes, mera composición de percepciones (al igual que por el lado del sujeto simple *perceptions bundle*), si no procediese desde el otro lado de la diferencia onto-lógica como manifestación y verdad de lo que por sí mismo es lo que es. Ahora bien, esa *conversio* es necesaria, porque, situados ambos, sujeto y substancia, como «trascendentales» más allá de la «diferencia» que los separa y los hace finitos, sólo en su manifestación empírica se hace lo absoluto relativamente manifiesto, atado a una finitud sensible de la que no podemos prescindir, pero que a la vez siempre hemos de criticar como insuficiente. Dejando los tres vértices del ser a salvo de la negatividad dialéctica, ésta se hace igualmente necesaria para acceder a lo que siempre estará más allá de la finitud del espíritu que pretende abarcarlos.

Esta necesaria dialéctica que termina más allá de sí misma, es lo que nos impide conformarnos con la inmediatez de lo dado; es lo que abre en la experiencia un horizonte de insuficiencia; eso que Marcuse llama «bidimensionalidad», como el más allá al que remiten las cosas y el sujeto que las quiere pensar. Tiene desde Platón la forma del *eros;* y Kant la llama «pura buena voluntad». Ante ella se abre, como aquello a lo que el amor tiende, el «reino de los fines», que es el espacio moral-ontológico en el que todo es definitivamente lo que por sí mismo es, más allá de toda insuficiencia y penuria. Platón lo llama *topos ouranos,* los judíos tierra prometida, los cristianos el cielo o paraíso final. En él termina toda dialéctica; y mientras no lo alcancemos, ésta, como pensamiento ligado a la negatividad de lo finito, es imprescindible.

Pero es imprescindible como onto-logía de lo finito en cuanto tal, y está por tanto fuera de lugar en todo lo que, en el intento de trascender su propio límite, la razón puede todavía llamar teo-logía.

11. Teología o filosofía de la religión

¿Es que las dos no son lo mismo? En absoluto. Y sustituir la primera por la segunda es lo que pretende, no sé si Hegel (creo que él tampoco lo sabe), pero sí todo el posterior hegelianismo de izquierdas, en un esfuerzo deconstructivo que disuelve como vimos la religión en filosofía crítica (crítica de la ideologías) y termina proclamando el ateísmo como exigencia necesaria de la verdadera autoconciencia.

La diferencia entre una y otra tiene, una vez más, todo que ver con la «diferencia ontológica». En virtud de ella, vistas desde nuestra experiencia finita, todas las cosas «son más». No exactamente más que *sí mismas*, sino que son sí mismas como más de lo que *de hecho* son. Igualmente lo que conocemos de ellas, su verdad y la de nuestro discurso sobre ellas que *quiere decir* su verdad, si no se rinde a ser mera reproducción protocolizada de dicha facticidad, son, dice Marcuse, más bien reivindicación de lo que tienen que llegar a ser. Y por lo mismo, también nosotros, como sujetos que piensan todas las cosas, somos y pensamos más de lo que de hecho percibimos; en absoluto mero *perceptions bundle*, sino más bien, dicen Platón y Agustín, memoria de una autoconciencia infinita que guarda la verdad como perfección y plenitud de todas las cosas. Como el fin de lo que todavía no es, como el Yo absoluto que es auto-determinación sin límite empírico, como el Ser que subsiste por sí mismo, ese límite último respecto del cual toda realidad es limitada, lo piensa el *logos* como medida de la naturaleza y la experiencia, y lo llama Dios. Muy consciente de que ese término de todo ser y pensar está efectivamente más allá de lo pensable para nosotros, para los que, ligados como cuerpo, como cosa entre cosas, a su finitud fáctica, vemos lo que existe sólo del lado de acá de su facticidad, desde el envés del tapiz, desde abajo del *horismós* o «diferencia ontológica».

Que la teología es una tarea tan necesaria como imposible es algo sabido desde mucho antes de que Kant decretase esa inviabilidad de la síntesis y del cierre reflexivo de la experiencia más

allá de su límite empírico. Ya el intento platónico de acceder a la contemplación del Ideal, se queda en memoria, que como todo recuerdo es saber que no termina de saber, y que decae de sí mismo refiriéndose a un ente que no termina tampoco de ser (de hecho) lo que (en verdad) es. Aristóteles parece trascender ese límite en una *episteme* que es saber cierto que asciende discursivamente, como del efecto a la causa, o de lo principiado al principio, desde el ente que emerge de potencia a la actividad pura que hemos de suponer como su fundamento. Pero ese discurso, por metodológicamente asegurado que pretenda ser, es un pobre *logos* muy lejano del *theorein*, de la contemplación que tendría que ser para reproducir la actividad de su pretendido objeto infinito. Y así entramos en la deriva neoplatónica, en la que el *Theos,* más allá del mundo que mueve como Alma (del mundo), y más allá del Logos en el que se depositan las ideas según las cuales el mundo existe y se mueve, acaba siendo un *Uno* del que nada podemos decir. La «diferencia ontológica» se hace entonces salto a lo absolutamente Otro, a un más allá absoluto y ab-stracto, y a la vez negativamente definido desde la finitud que nos compete a nosotros y a las cosas.

Entra aquí en juego lo que se llamó «teología negativa». Según ella, afirmamos de Dios las perfecciones que percibimos en esas cosas; pero negadas: no como se dan en las cosas; y super-re-afirmadas, en un modo «eminentísimo» que trasciende toda ciencia e imaginación. El método es peligroso, porque en esa absoluta trascendencia, como lo Otro de todas las cosas, el *Uno* neoplatónico, por ejemplo en Meister Eckart, termina siendo absoluta negatividad, la Nada misma de todo lo demás; o la noche oscura de la mística castellana. Entraríamos así, de nuevo, en el juego nihilista de una dialéctica que absolutiza la negatividad y diluye el pluralismo ontológico que bajo la mirada de su Creador antes encontraba substancias por doquier.

De ahí la importancia de Tomás de Aquino, que, siguiendo a Aristóteles, interpreta la citada «diferencia» en un contexto ontológico que no rompe la más básica comunidad del ser. Dios no es mero *Ereignis;* no procede del extrarradio ontológico como

ininteligible *Kairós* que reclamase con su irrupción irracional una fe ciega. Cuando san Juan dice que en el principio estaba el *Logos,* y que el mismo *Logos* era Dios, el cristianismo se interpreta a sí mismo en el mejor sentido griego de una continuidad entre Dios y los hombres; por la que éstos, y tras ellos todas las cosas, son, en su capacidad de actuar por sí mismos, como *entelékhiai,* imagen de esa omnipotente actividad en la que tienen su fundamento. Dios no está más allá del ente, sino que, justo al contrario, son los entes en su finitud los que quedan por debajo de sí, separados, por lo mismo que están fuera de Dios, de sí mismos por su potencialidad y materialidad. Pero a la vez, los entes son más de lo que de hecho son: existen trascendiendo el límite de su finitud, y se hacen así absolutos y substancias. Frente a Platón, incluso frente a Kant, el mundo no es sombra, ficción, mera ilusión o sueño, sino efectivamente la potencia emergente de sí mismo. Es cierto, dice el de Aquino, que no podemos conocer la esencia infinita de Dios, pero sabemos de Él que *es,* sin límite alguno en una actividad de ser de la que todos los demás entes están separados por su finitud y potencialidad. Pero con eso sabemos mucho, y se sientan las bases para una teología que no tiene por qué renunciar a la imaginación.

En primer lugar porque *siendo* más de lo que *de hecho* son, todos los entes se convierten en reflejo de una actividad divina y se hacen, desde su negatividad pero más allá de ella, signo de lo perfecto. Especialmente, por supuesto, el alma humana que resulta capaz de pensar el ser y por lo mismo de reconocerse a sí misma en la actividad de todas las cosas. Es esta percibida infinitud de su pensamiento *überhaupt*, lo que le lleva a entender que todo existe en un más de sí que remite como a su fundamento a lo que es el Ser mismo subsistente. Pero una vez ahí, no es cierto que ese sea un concepto vacío de intuición. Sí en sí mismo. Pero habiendo accedido a Dios como *Ipsum esse subsistens,* y así como perfección de toda perfección y forma reflexiva de todas las formas de ser, el pensamiento finito encuentra ahora consuelo en la vuelta desde el «pensar del ser» a los entes en que esa absoluta perfección se refleja. No es extraño: ya nos

pasaba con la esencia, decíamos, de un halcón, que se concreta y materializa mediante una *conversio ad phantasmata,* en aquello de lo que tenemos experiencia sensible acorde a nuestra naturaleza finita. Pues del mismo modo, el pensamiento teo-lógico no termina en la negatividad y preeminencia que nos proponía la «teología negativa», por así decir colgados de un concepto impensable. Mas al contrario, efectivamente, desde la plenitud ontológica de la idea del Ser que es por sí, se hace posible como continuidad de la misma teología lo que podemos llamar *conversio ad creaturas, seu ad entia*. Y esta conversión, sin negar su punto de partida trascendente, dado el carácter reflexivo del pensamiento, se hace capaz de reconocer a Dios en todas las cosas, recogiendo en la idea de Dios la perfección a la que todas esas cosas relativamente apuntan. Y entonces, a la medida de nuestra finitud, podemos muy bien imaginar: *Deus est vera imago mundi,* la Idea platónica, como imagen de las cosas a la luz del *Nous* en que Dios como *Ipsum esse subsistens*, pensamiento de sí mismo y último intelecto agente, consiste. Y podemos decir que Dios es la verdadera imagen del mundo, por lo mismo que hemos de reconocer desde esa diferencia ontológica que las cosas son la relativa, en medida importante falsa, sólo aparente, imagen de Dios. Dios es también la Idea hegeliana como síntesis de Concepto y Esencia, como identidad reflexiva de todo lo que es. Pero no lo es al final, como si su abstracción tuviese que rellenarse de la realidad finita, cuando es, justo al contrario, lo que definitivamente realiza *ab origine* toda perfección.

En esta *conversio ad creaturas* es donde la teología implícita en la reflexividad lógica del sujeto que piensa el ser se convierte en religión. Consiste ésta en la capacidad (más bien capacitación, pero aclarar eso nos llevaría muy lejos) del sujeto reflexionante que somos, del Yo que se juega su absolutez en un precario paisaje de relatividad y determinación empírica, de descubrir en las cosas las huellas de Dios y de hacer del mundo lugar de encuentro con quien es a la vez fundamento de todas las cosas y el fondo último de nosotros mismos. Sólo ahí, transformando

nuestra apertura a las cosas, de algún modo al infinito, en vida interior, más allá de la finitud por la que nuestra reflexión nos lleva a trascendernos también a nosotros mismos, hacia allí de donde viene la luz —dice san Agustín—; sólo así, esa reflexión se hace capaz de escuchar —continúa el de Hipona— como «secreto oráculo», la respuesta a lo que, en la finitud de su reflexión, era mera pregunta: ¿quién soy yo, y que hago aquí en medio de todo esto?

El teológico Dios de los filósofos, no es un Dios vacío, no es una idea abstracta, no quita grandeza, viveza o conmoción al Dios de Abrahán, de Jacob, de Moisés; ni al Señor al que, siendo verdadero *Logos* de Dios*,* los apóstoles confesaron diciendo: «tú tienes palabras de vida eterna». No es un punto menos adorable. Y es justo Aquél que con las sombras de la tarde nos sale al camino para enseñarnos lo que en las cosas está escrito como manifestación del Padre. Justo al revés, sin esa filosofía primera que Aristóteles llamó teo-logía, la religión deja de ser *vera religione*, y se convierte en adoración de dioses falsos. Ocurre muy especialmente allí donde, perdida en lo infinito de un objeto que no quiere ser tal, la religión no recorre de vuelta el camino que llevó al espíritu de lo finito a lo infinito, de lo condicionado a la incondicionada condición. Porque si no hacemos esa *conversio ad creaturas,* si renunciamos a toda imaginación y pensamos que podemos encontrar a Dios en una infinitud negativa a la que supuestamente llegamos mediante la negación de todas las cosas, esa religión se hace contraria a nuestra naturaleza y termina por negar aquello mismo que quiere afirmar. De este modo, sin teología, se convierte entonces en «falsa religión», como es falsa la ciencia que en sus conceptos se olvida de la experiencia empírica de la que partía.

Una tal religión sin teología se empeña en ser acceso a un Dios descarnado, a cuya trascendencia accedemos como alteridad absoluta, negando toda perfección en una vacía supereminencia sin reflexión. Por eso, pensando haber alcanzado lo absoluto, el espíritu se queda en ella en el vació de sí mismo, más allá de la escalera por la que ascendió, colgado de una brocha que se

viene abajo con estrépito. Porque en ella ese espíritu, en la nada de sí, no encuentra sino el reflejo de su propia angustia, la huida de sí mismo: el miedo a las cosas, al tiempo y la muerte. Recuperarse reflexivamente de esta alienación, negando la negatividad de la religión, se haría entonces la necesaria nueva tarea de una filosofía que, en la crítica de Dios como falsa ilusión de absolutez, pretende también recuperar su tarea de transformar el mundo en reflejo de su libertad. La muerte de Dios sería entonces la que supuestamente abre el camino al Superhombre.

12. De la «onto-fobia» a la reconciliación

Heidegger es probablemente el pensador contemporáneo que más ha insistido en esto que aquí venimos llamando «diferencia ontológica», en un intento de superar lo que él llama «olvido del ser». El origen de esta desmemoria lo sitúa él —*by all means* que dicen en inglés— en la «doctrina platónica sobre la verdad». De forma harto confusa termina siendo también característico de la metafísica, del subjetivismo moderno, del pensamiento tecnológico y burocrático, hasta culminar en la exaltación de la voluntad de poder contra el tiempo y su «fue». Su resultado es la afirmación del ente como absoluto cerrado en sí mismo; de modo que en él se pierde ese espacio abierto en que el mismo ser consiste en su recepción por el pensar, que a su vez caracteriza al hombre, no como sub- sino como ex-sistente.

Siguiendo a Heidegger, no pocos intentaron después recuperar la mencionada teología negativa, que renuncia a entender a Dios como ente, en contra de lo que también Heidegger denomina onto-teo-logía, para acentuar una absoluta alteridad del ser, y lo mismo de un Dios que, como lo No-ente, muy difícilmente podemos al final distinguir de la Nada. Y es que eso que Heidegger llama «pensar del ser», termina en lo que bien podemos llamar una «onto-fobia», en la que esa «vuelta al Ser» tiene como condición de posibilidad que el verbo (ser) no se disuelva en el «sumo Ente», epítome de todo participio presente que el

mismo ser afirma (lejos de nosotros toda positividad) como absoluto y substancia.

Heidegger, que gusta de camuflar el camino a sus referencias históricas, no reconocería lo que a nosotros debería a estas alturas resultar evidente: que ser y ente entran así en una tensión dialéctica en la que el acceso al Absoluto (al ser) requiere la absoluta negación de lo que sería su realidad óntica concreta; con todos los problemas que plantea esa dialéctica, cuando pretende situar más allá de esa «diferencia ontológica» a la esencia misma del ser y del Absoluto.

Por contra, hemos querido insistir en estas páginas finales que esa diferencia, lejos de ser absoluta, constituye un límite relativo que, por así decir, como el contrabandista del ser que es, el espíritu, efectivamente hijo a la vez de *Poros* y *Penia, filo*-sofo en su misma esencia, recorre bidireccionalmente arriba y abajo, a un lado y otro del citado límite. (Sin necesidad de renegar doblemente de sus mismas raíces: de la herencia paterna por respeto a la madre, y de la materna ambicionando el patrimonio del padre.) Las figuras claves de ese espíritu las hemos visto en la idea platónica de *ousía* como *ontos on,* en la que el *eros* trasciende su negatividad material; en la *entelékheia* aristotélica, por la que todo lo que se mueve esta siempre superando la finitud de su *dynamis*; y que se muestra también como intelecto agente y forma de todas las formas, por la que el alma se hace de algún modo todas las cosas; la hemos visto igualmente en el Yo nouménico kantiano: infinito como actividad pura autoconsciente, a la vez que finitamente ligado al contenido empírico de las representaciones a las que acompaña; y, cómo no, en el Yo fichteano, cuya ilimitada reflexividad original como *Tathandlung*, se ve contradicha por el No-Yo que determina su particularidad empírica.

La bipolaridad que se manifiesta en todos estos diferentes aspectos en los que substancias y sujetos resultan ser forma concreta, finita, de lo incondicionado e infinito —imagen y semejanza de Dios en definitiva—, se refleja ahora en *illud quod primo cadit in intellectu*, que no es la esencia misma de Dios como

Ipsum esse subsistens*,* pero tampoco un ser genérico vacío de sentido y significación, sino efectivamente *ipsum esse,* como resolución trascendental, en cierta medida infinita, de toda forma y perfección; desde la que todo lo que decimos que es, desde el ente, resulta un *kath'autós:* actividad que, desplegándose *por sí*, constituye efectivamente a ese ente como (relativo) absoluto y substancia. El salto más allá de la diferencia, al ser mismo, no se hace entonces negando al ente en un más allá trans-empírico e inimaginable, sino descubriendo lo que el ente *mismo* «es», como forma de la acción y presencia de Dios en él. Y eso es su misma actividad como substancia y naturaleza que actúa por sí. Así se abre desde ese ser el espacio (moral, dirá Kant) en el que el ente es fin de su libre actividad y no medio para satisfacer la actividad de otros.

Valga la analogía mítica: el ser no es el oscuro reino de Hades, sino lo que *Perséfone* devuelve como primavera a la tierra cuando regresa con su madre: naturaleza que se libera en sus frutos. Y entonces el espíritu tampoco es la lechuza de Athenea, ave de la noche que levanta al atardecer el vuelo de una reflexión tardía. Su fenomenología es ahora *conversio ad phantasmata*, como lo que da vida a lo que sería si no, efectivamente, mera apariencia; y así la emergencia temprana y original de sí mismo en lo que todas las cosas son y quieren llegar a ser.

Por eso, el pensamiento no es simple «ida al ser», huyendo de los entes en los que este ser estuviese olvidado; es también esa *conversio ad entia,* que capta en ellos lo que más bien efectivamente son: no ser olvidado, sino memoria y deseo (*hóresis*) del ser, y al final, en efecto, recuerdo de Dios.

Esta vuelta o *conversio* desde el ser a los entes, a las cosas (que ya no son «meras» cosas, sino, como substancias, las «cosas *mismas*») es la que nos compete como espíritu finito, ligado a la negatividad empírica pero como aquello que las cosas y sobre todo nosotros mismos siempre estamos superando, anclando nuestra existencia, como *hypokeimena*, como sujetos, en el suelo de la trascendencia de la que constantemente volvemos,

o mejor desde la que emergemos y brotamos como *physis.* Recoger activamente esa naturaleza en la reflexión infinita que las cosas quieren ser, es nuestra misión (nunca concluida) en medio de ellas. Eso es, referida al orden de su realidad empírica, a los fenómenos: historia de la experiencia de la conciencia, «fenomenología del espíritu».

En esta vuelta de todas las cosas a la identidad que buscan; en este recurso que, acompañando como «buena voluntad», como universal simpatía, a su *eros* propio, hace el *filo-sofo* desde la materia a la Idea, bien podemos reconocer al final igualmente lo que Hegel llamó *Espíritu Absoluto*. Y también sus tres momentos que eran, recordemos, el arte, la religión y la filosofía. Sólo que ahora no se sustituyen ni menos excluyen unos a otros, como pretendía el radical post-hegelianismo de izquierdas. El Absoluto, tal y como nosotros podemos acceder a Él como conciencia de nosotros mismos al final de este camino (que es, digámoslo otra vez, historia de la experiencia de la conciencia en su finitud, también como el de nuestra propia formación como espíritu), es el descubrimiento de sí que hace el espíritu en la reconciliación de esos tres necesarios momentos de su propia mismidad.

Como reflejo de la libertad que el ser manifiesta en la forma, el ente es bello: y el arte es la forma (*forma formarum*) en la que el espíritu recoge esa belleza, perdida en la necesidad material, y la re-hace como reflejo libre y significativo de todas las cosas. Es cierto que, vista desde este vértice estético, eso absoluto tiende a su dispersión adjetiva en las cosas. Cualquier cosa es absoluta, divina, perfecta, a los ojos de quien como artista la mira como lo que en verdad es. Por eso, muy bien veía Hegel cómo el adjetivo, lo «divino» en las cosas, requiere del reconocimiento del Absoluto como sujeto y substantivo. Y así, Dios es el anclaje «en sí» de la belleza. Y por lo mismo, el arte, buscando su verdad, nos lleva a la religión. El resto ya lo sabemos: la religión sitúa el Absoluto al otro lado de toda diferencia, como un «para sí» abstracto, en el que la reflexión del espíritu en sí mismo

está impedida en lo absolutamente Otro. La recuperación del Espíritu desde esa alienación como el Yo que lo piensa, sería la tarea de la filosofía.

Pero insisto en que aquí la clave está en que estos tres momentos, lejos de sustituirse y negarse unos a otros, más bien se co-implican, efectivamente, ya lo vimos, como los tres vértices de un triángulo cada uno de los cuales remite a los otros dos, de tal modo que sin esa referencia todos se falsifican y corrompen.

El arte sin religión, que quiere al principio ser inocente paganismo, se convierte en vacío esteticismo en una disolución bohemia del espíritu. Su objeto, la obra de arte, se hace falsa en su particularidad; como se convierte en pecado la belleza que cierra el camino a la última perfección del Absoluto: en una *conversio ad creaturas* que se hace perversa como *aversio a Deo.* De esta forma, la afirmación de la dimensión estética se limita al estupefacto ademán de quien negándose a rezar pone cara de trance escuchando *la pasión según san Mateo*. Pues, desconectada de su fuente absoluta, lo absoluto no se sostiene en una exaltada sensibilidad. De igual modo pierde el arte su conexión con toda lógica. Y lo que era «buen gusto» se disuelve más allá de toda posible crítica racional en arbitrariedad vanguardista, hasta que el arte refleja la fractura del espíritu en incomunicación y transgresión Dadá.

La religión, por su parte, desconectada del arte, se hace desertizante ahogo de toda vitalidad, que el espíritu religioso denuncia como pecaminosa y pagana. La iconoclastia busca la abstracta adoración que aun quiere conservar en *el Libro* su sentido lógico. Pero en ella, refugiado en ciega afirmación de lo ininteligible, el fideismo inicial (*sola fides*) termina siendo fanatismo. En él la sacralidad deja también de ser manifestación del espíritu, y se queda sin más apoyo que el de ritos rigoristas, sectarios y excluyentes, sin otro sentido que la mecánica y supersticiosa repetición.

Por último, la filosofía, sin un Dios que buscar y sin un arte descompuesto ya en pura sentimentalidad, se reduce, en el dis-

curso supuestamente estricto de la ciencia, a una también excluyente racionalidad que expulsa a todo otro discurso fuera de los estrictos límites epistemológicos. Desde esa excluyente demarcación de una racionalidad sin poesía, la ciencia deviene ahora, si acaso, análisis lógico que anula en el lenguaje toda función que no sea la transmisión de información fáctica; o crítica de las ideologías, que declara irracional la ilusión contra-fáctica de que las cosas puedan ser de otra manera. Todo espíritu queda reducido a la constatación de lo que, más que evidente, ahora resulta ramplonamente obvio, a saber, que las cosas son como (de hecho) son.

En resumen, en la excluyente absolutización de sus tres formas extremas y respectivamente negativas, al supuesto Espíritu ya no le queda de absoluto más que el desierto de su absoluta negatividad, en la que al final, no sólo arte y religión, sino también filosofía, se diluyen en su triangular deconstrucción

Lo que hemos intentado defender en estas páginas es que la esencia del Espíritu, ahora con mayúsculas, tiene poco que ver con esta apoteosis «del inmenso poder de lo Negativo». Antes bien, dicho Espíritu es aquello que anima y conforta —decía Anaxímenes— a todas las cosas y hace que se manifiesten desde la mismidad ónto-lógica que da sentido substancial al despliegue de su facticidad. El espíritu es camino reflexivo de vuelta al Absoluto, sólo si antes lo fue también de ida a las cosas desde su fundamento. A ese Espíritu accedemos, ya lo hemos dicho, en la «diferencia ontológica» por la que todas las cosas y nuestra reflexión sobre ellas, adquieren «bidimensionalidad»; son más de lo que de hecho son y muestran más de lo que de hecho expresan. Ese plus es el sentido en el que todas las cosas y el sujeto que tiene que poder acompañarlas en su anhelo de perfección, adquieren su absolutez como sujetos y substancias. Ese plus es el espíritu por medio del cual todo busca ser sí mismo y uno con todo lo demás. Algo así, si es que pudiéramos objetivar lo que es aquí más bien tendencia, sería el Espíritu Absoluto.

Y ahora sus formas adquieren significado en la reconciliación de las tres. El arte cumple entonces una función que va mucho

más allá de la puramente iniciática y a la larga prescindible que le da Hegel. Porque es precisamente el órgano reflexivo por el que el espíritu recoge la escisión en que consiste como diferencia de sí mismo: el desagarro en el que un mundo, no pocas veces a través de una dolorida e incluso desfigurada belleza, clama por el origen del que se siente fragmento desprendido. Es el arte que sabe que esa belleza es más melancólica promesa de infinita reconciliación que asible oferta para el *carpe diem.*

Apunta así el arte a la religión a la que tiende, pero a una religión que no la excluye, porque ambas se saben dos dimensiones de esa diferencia a la postre insuperable, las dos caras de un espíritu que es a la vez finito e infinito, y que capta toda esencia sólo en su despliegue accidental, dando vida a sus fantasmas. Por eso, quizás sorprendentemente, es el arte la piedra de toque de la verdadera religión, como ojo sensible al que el mismo Dios se manifiesta.

Aquí tiene sentido el dogma esencial del cristianismo, del cual es consecuencia, por un lado su inmensa fecundidad artística, y por otro el reconocimiento de la libertad, de la proliferante autodeterminación, como manifestación del Absoluto en la historia. Pero eso que es *conversio ad creaturas,* sería vago e inútil anhelo de infinitud y fracaso de toda espiritualidad, si Dios mismo no salvase desde su infinita actividad, desde un *Esse* que no sólo es *ipsum* sino también *subsistens,* esa «diferencia ontológica». Es la Encarnación del Hijo de Dios, del *Logos* que desde el principio estaba en Dios, lo que, redimiendo y reconciliando lo finito principiado en y con su infinito Principio, convierte esa «diferencia ontológica», de abismo insalvable en camino de ida y vuelta. En eso mismo, como redentora del afán de absolutez que el arte busca, consiste, convertida ahora en gracia y don, la religión. Una religión que transforma en camino hacia Dios la finitud que si no sería pecado.

La mediación entre un arte que ya no es así fracaso en su pretensión de absolutizar lo que como belleza anuncia lo finito, y una religión que admite como oración el *eros* que acompaña a las cosas hacia su plenitud, es ahora la filosofía. Ella, como la vida

misma del espíritu, es el nuevo signo de la reconciliación: de la religión con el arte, del ser con los entes, de Dios con el mundo, del Absoluto con lo que, más que negarlo, es su finita manifestación, que el pensamiento puede recoger como Verdad.

Sólo una cosa tiene que asumir este postrer afán del espíritu, a saber, que es filo-sofía más que «saber absoluto del Absoluto». Sólo en esa humildad puede reconocer la filosofía en el arte y la religión, no sólo momentos desechables (superables, diría Hegel) de su reflexión, sino legítimas formas de este camino hacia sí misma. De modo que reconozca también que, escapándosele lo que en ella no dejar de ser *eros,* esa filosofía no pocas veces tendrá que admitir que el arte se le adelanta como poesía hacia aquello que pretende descubrir; y que, no pocas tampoco, la religión le revelará como fe lo que ella quiere saber.

En esta reconciliación quería Hegel ver la culminación reflexiva de su pensamiento. Quizás, con un poco de esa crítica que es también verdadera sal del espíritu que quiere y no puede del todo ser infinito, pueda también esta interpretación, con otro poco de buena voluntad, rescatar a Hegel de sus deconstructores epígonos y reconciliarlo consigo mismo. Quizás también entonces su pensamiento se convierta en la luz que quiso iluminar esa historia de la experiencia de la conciencia, de la que como «fenomenología del espíritu» todos formamos parte. Camino que sigue abierto y en el que estás páginas quisieran ser un paso más.